

Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

•• Rivista Internazionale ••
d'Etnologia e di Linguistica



•• Revista Internacional ••
de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für Völker-
und Sprachenkunde.

INDEX:

	Pag.
P. Alex. Arnoux: La divination au Ruanda (ill.)	1
P. A. Witte, S. V. D.: Sprichwörter der Ewhe-Neger, Gê-Dialekt (Togo, Westafrika)	58
C. Hayavadana Rao Ba. Bt.: Indian Ceremonial Baths	84
Dr. Albert Drexel: Beiträge zur Grammatik des Bantu-Typus	89
L'abbé M. Safi: Mariage au Nord du Liban	134
P. A. Volpert, S. V. D.: Chinesische Volksgebräuche beim T'chi jü, Regenbitten	144
Dr. Hugo Kunike: Indische Götter, erläutert durch nichtindische Mythen	152
P. E. Meyer, C. S. Sp.: Le «Kirengo» des Wachaga, etc. (ill.)	187
P. J. Bt. Suas, S. M.: I Talu Tuei, les hommes d'autrefois, ou les premiers Hébridais	201
Fr. S. Gil, O. Pr.: Proverbios, refranes y dichos anamitas	206
P. J. Dols, C. M. I.: La vie chinoise dans la province de Kan-sou (Chine) (ill.)	236
Prof. Dr. J. Röhr: Hau und mauri, zwei neuseeländische Begriffe	263
P. D. Kreichgauer, S. V. D.: Die Klapptore am Rande der Erde usw. (ill.)	272
P. Al. Kayser, M. S. C.: Die Eingebornen von Nauru (Südsee)	313
Varii autores: Das Problem des Totemismus	338
Analecta et Additamenta (351), Miscellanea (359), Bibliographie (368), Avis (387), Zeitschriftenschau — Revue des Revues (391).	

Im Auftrage der Österreichischen Leo-Gesellschaft,
Mit Unterstützung der Deutschen Görres-Gesellschaft

Herausgegeben:

Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre von P. W. SCHMIDT, s. v. d.



Bibliographie:

1. Hahn Eduard: Festschrift zu seinem 60. Geburtstag (P. W. Koppers.)
2. Meyer Hans: Die Barandi (J. M. M. van der Burgt.)
3. Karge Paul: Rephaim (Univ.-Prof. Dr. Oswald Menghin.)
4. Meinhof C.: Eine Studienfahrt nach Kordofan (Dr. A. Drexel.)
5. Heinitz Wilhelm: Phonographische Sprachaufnahmen aus dem ägyptischen Sudan (Dr. A. Drexel.)
6. Irlé J. sen.: Deutsch-Herero-Wörterbuch (Dr. A. Drexel.)
7. Selzer E.: Die Ruinen von Uxmal (P. D. Kreichgauer.)
8. Frödin Otto und Nordenskiöld E.: Über Zwirnen und Spinnen bei den Indianern Südamerikas (P. D. Kreichgauer.)

— Dieses Heft ist ausgegeben Dezember 1918. — Ce fascicule paraît au mois de décembre 1918. —

Allgemeine Verlagsgesellschaft m. b. H., Berlin, München und Wien.

Soeben erschienen:

Die Rassen und Völker der Menschheit.

Von Dr. Ferdinand Birkner, Professor an der Universität München. Zweiter Band von „Der Mensch aller Zeiten“. 560 Seiten in Gross-Oktav mit 32 Tafeln und 565 Textabbildungen. Preis in Kaliko gebunden Mk. 15.—, in Halbfranz gebunden Mk. 16.50.

Von dem ersten Bogen an habe ich das Erscheinen des nun fertig vorliegenden Werkes mit hohem, immer steigendem Interesse verfolgt. Die Anthropologie will in ihren höchsten Problemen von jedem Gebildeten verstanden werden, wie sie alle Gebildeten zur Mitarbeit aufruft, ohne welche sie ihr Hauptziel: Die Gesamtheit der Menschenwelt zu erfassen, nicht erreichen kann. Das neue Werk des verdienten Anthropologen füllt in dieser Hinsicht eine lang empfundene Lücke aus, es ist die erste zusammenfassende und umfassende Darstellung der gesamten alten und neuen Forschungen über alles, was anthropologisch sicher festgestellt erscheint. Von höchstem Wert ist die hier zum erstenmal versuchte vollständige Zusammenfassung von all dem, was über den frühhistorischen und vorhistorischen Menschen durch die epochemachenden Skelettfunde aus der jüngeren und älteren geologischen Vergangenheit der Erde bekannt geworden ist. Diese echt kritische Methode wird dem Werke auch in der Folgezeit, von der wir so wichtige Fortschritte für die Wissenschaft vom Menschen zu erwarten haben, seine Stellung unter den Standard-Werken unserer Wissenschaft erhalten. — Die Ausstattung des Werkes ist eine erstklassige, die dem verdienstvollen Verlag alle Ehre macht.

Geh. Rat Prof. Dr. J. Banke.

Ferner liegt vor:

Der Mensch der Vorzeit.

Von Dr. Hugo Obermaier, Professor am internationalen Institut de Paléontologie humaine in Paris. 592 Seiten in Gross-Oktav mit 89 Tafeln, 12 Karten und 806 Textabbildungen. Erster Band von „Der Mensch aller Zeiten“. Preis in Kaliko gebunden Mk. 15.—, in Halbfranzband gebunden Mk. 16.50.

Unsere ausgesprochene Erwartung, dass uns hier ein wissenschaftlich wie technisch auf der Höhe stehendes Werk in Aussicht stehe, hat sich glänzend bestätigt. Es verdient um so grössere Beachtung, als die Darstellung bei aller Gemeinverständlichkeit sich grösster wissenschaftlicher Schärfe und Gründlichkeit befeisst und dabei von fesselnder Anschaulichkeit ist, wozu freilich auch der Verlag durch eine geradezu mustergültige Illustration das Seinige in lobenswertester Weise beigetragen hat.

Literarischer Ratgeber, Kempten.

Im Erscheinen begriffen:

Völker und Kulturen.

Eine Darstellung ihres Werdens und Wandels.

Von P. W. Schmidt und P. W. Koppers, Herausgeber der Intern. Zeitschrift „Anthropos“. Mit vielen Tafeln und Textabbildungen. (Dritter Band von „Der Mensch aller Zeiten“.)

„Anthropos“, Bd. III (1908), Heft 2, ev.
der ganze Bd. III zu kaufen gesucht.

Administration des „Anthropos“.

On désire acheter «Anthropos», vol.
III (1908), no. 2, ou le vol. III entier.

Administration de l'«Anthropos».

La divination au Ruanda.

Par le P. ALEX. ARNOUX des Pères Blancs, Kabgayi, Ruanda (Afrique Orientale Allemande)¹.

Introduction.

1° La personne du devin.

2° L'action du devin: la divination.

A. *Kuráguza inzuzi*, I° la divination par des osselets.

B. » *urugumbu*, la divination par la graisse d'un animal et des fleurs sèches.

C. » *inkóko*, la divination par les poussins.

D. » *intáma*, la divination par le bélier.

E. » *tka*, la divination par les vaches.

F. » *Bihéko*, la divination par le moyen de *Bihéko (Imána)*.

G. » *amávuta*, la divination par le moyen du beurre.

H. » *igikóndo*, la divination par la planchette.

I. » *inzuzi*, II° la divination par des pépins de courge.

K. » *umwíšwa*, la divination par une plante.

L. » *imigómbé*, la divination par une plante sacrée.

M. » *umútwe*, la divination par la «tête».

N. » *intóndwe*, la divination par des sauterelles.

O. » *imihóndwa*, la divination par des petits pieux.

P. *Gušlka abazimu*, la divination par évocation des esprits.

Q. *Kuráguza amázi*, la divination par l'eau.

R. » *amuhéla*, la divination par le chalumeau.

S. » *imitšúro*, la divination par des herbes.

Introduction.

Le mot «divination» est pris dans tout le cours de cet article au sens absolument strict de «manifestations de vérités cachées présentes ou futures.»

Le terme générique, servant à désigner le devin est celui de *múpfumu*.

Le terme générique pour désigner l'acte même de la divination est celui de *kuráguza*².

On trouvera dans la suite quelques termes spécifiques employés pour désigner certaines catégories de devins, ou certains modes spéciaux de divination.

Ainsi que le titre l'indique, il ne s'agit, dans ce travail, que du Ruanda. De propos délibéré, j'ai écarté tout rapprochement avec la divination chez les peuples anciens, chez les peuples modernes civilisés ou primitifs, bien que j'eusse pu aisément, pour cette dernière partie, utiliser de très précieux

¹ Voir du même auteur: Le culte de la société secrète des Imandwa au Ruanda, „Anthropos“, VII (1912), p. 273 ss., 529 ss., 840 ss., VIII (1913), p. 110 ss., 754 ss.

² *kuráguza*, faire deviner; surtout appliqué au *múpfumu Ngtye kuráguza kanáka*, je vais consulter un tel.

kuráguliza, deviner pour un tel.

kuráguriza, faire deviner pour un tel. *Ababéyi bararagúrizá abána bribo*, les parents font consulter pour leurs enfants.

renseignements que m'offraient des confrères jouissant d'une bonne connaissance des tribus limitrophes du Ruanda.

Depuis plusieurs années les étrangers affluent au Ruanda et y apportent leurs coutumes qui sont adoptées sans trop de difficulté; pour ce qui concerne notre sujet, je pourrais déjà fournir des détails sur certaines façons de *kuráguza* empruntées aux nouveaux-venus et qui jouissent dès maintenant d'une vogue surprenante, mais je m'en abstiendrai, pensant que ces pratiques, bien qu'en train de devenir *ñarwánda*, ont tout avantage à être étudiées dans leur pays d'origine.

Bien que cette étude soit dûe presque uniquement aux données des *Bána-Marárigara* (province centrale du pays), les principes et les faits qui y sont contenus sont applicables à toutes les provinces du Ruanda, ainsi que je m'en suis assuré par des interrogations posées à des gens venus de tous les coins du district; du reste cette assertion sera, plus loin, fortement justifiée, par les migrations de *bápfumu*.

En résumé donc, je parlerai de la divination, telle qu'elle est en honneur dans le seul Ruanda, et dans tout le Ruanda.

Quant à la transcription des textes *runárwánda*, elle est faite d'après l'alphabet de «l'Anthropos.»

1° La personne du devin.

Tout sorcier se regarde et est regardé comme l'envoyé, le représentant, l'aide de Dieu. Assez souvent j'ai entendu exprimer cette formule: «*Harágur Imána*, c'est le créateur qui sait par lui même prédire l'avenir ou révéler les choses qui échappent au commun des mortels; *Áliko abápfumu baramufáša*, mais les devins lui viennent en aide.»

De cette rubrique que l'on applique également aux sacrifices en l'honneur des esprits (faire rire, apaiser les esprits, c'est aider *Imána* à procurer la guérison des malades), on tire aisément la conclusion suivante: La divination est d'institution divine. Aux yeux des *Bañarwánda*, on ne peut négliger ce moyen autorisé, imposé, sans encourir le reproche d'imprudence, de cruauté envers le moribond.

«Nous *Bañarwánda*, nous avons reçu du ciel un remède applicable à toutes les situations.» Personne ne consentira à mourir sans avoir essayé au moins de profiter des lumières du sorcier. Au même titre que les apôtres les devins se croient en droit de dire: «*Dei adjutores sumus*.» Le plan providentiel est tel actuellement, quoiqu'*Imána* eût pu suffire à lui seul à cette besogne, que nul *Muñarwánda* ne sera guéri sans l'intervention de l'envoyé du créateur qui se trouve ainsi être l'intermédiaire obligé de l'action bienfaisante de l'auteur de la vie.

Bien qu'*Imána* soit considéré comme le principe de l'être de tous les *Bañarwánda*¹, il ne paraît pas avoir une égale confiance en tous ses enfants,

¹ Il faudrait dire également des seuls *Bañarwánda* qu'ils sont en effet monothéistes, chez eux et pour eux, mais ne voient aucune impossibilité à l'existence simultanée de plusieurs créateurs avec une sphère d'action limitée géographiquement. Les missionnaires en savent quelque chose. Aujourd'hui encore les païens mettent toujours habilement en opposition le Dieu des *Bañarwánda*

car, en fait, les *Bátwa* sont écartés de l'office de devin. «Ces gens-là sont si portés au mensonge, que nous autres *Batútsi* et *Bahútu* nous n'oserions pas mettre nos destinées entre leur mains.» On n'a pu me nommer aucun *mútwá* qui exerce dans les environs de *Kabgayi* la profession de devin et il en est ainsi paraît-il, de tous les districts où les *Bátwa* sont dans la condition de proscrits¹. Resterait à savoir si, dans la forêt du Bugóyi, où les *Bátwa* forment la majorité de la population, la nécessité ne leur impose pas la loi de recourir à un des leurs dont la probité relative est moins suspecte.

Parmi les *Batútsi* et les *Bahútu* personne n'est admis à s'arroger le monopole de la divination. C'est dire que cette charge est accessible à toutes les conditions, à tous les âges, à tous les sexes. Néanmoins les devins sont plus nombreux parmi les hommes que parmi les femmes; plus nombreux parmi les *Bahútu* que parmi les *Batútsi*. On n'est guère en mesure de s'imposer, avant d'être établi en ménage; cependant on compte quelques exceptions.

Quant au nombre des devins, il varie selon les temps et les lieux. Ici on en trouve trois ou quatre sur chaque colline, soit en moyenne un devin pour 1500 personnes. Dans les périodes de calamité publiques, on conçoit que les représentants d'*Imána* se multiplient: la nécessité est plus pressante pour les affligés de se procurer un sauveur, et la «charité» plus vive chez ceux qui se disent envoyés pour la consolation de leurs frères, mais qui ont en première intention le projet de spéculer sur leur misère, pour s'enrichir.

Est-il donc si aisé de trouver accès auprès des gens? N'a-t-on donc pas besoin d'exhiber un mandat authentique délivré par *Imána*? Les *Bañarwánda* ne sont pas si méticuleux qu'ils chicanent sur la «vocation» de tel ou tel comme devin. Pourvu que celui-ci puisse démontrer qu'il est le fils d'un devin, ou apparenté avec lui, pourvu qu'il montre un instrument de divination usé par un long service, pourvu pourtant qu'il ait à son actif quelques cas bien établis dans lesquels ses pronostics ont été confirmés, on n'exigera rien de plus. Or cette dernière condition n'est pas si exorbitante qu'on serait tenté de le penser. Voici un fait parmi des centaines d'autres, et dont je puis garantir l'authenticité.

et celui des Européens. «Pourquoi prier le Dieu des Blancs? Que lui devons-nous donc? Nous sommes, nous, les enfants d'*Imána*: nous ne suivrons jamais *Múngu*.» Et faisant sur ce dernier mot *kiswahili* un calembour, qui malgré sa faible valeur jouit d'un succès immense, universel, «non, jamais nous ne nous dirons les sujets d'une citrouille, on d'une punaise.»

Umwángu, citrouille; *umúngu*, punaise de bois. *Igti kxaramúnzwe*, l'arbre a été attaqué par les punaises.

¹ Dans chacun des villages voisins de notre station il n'y a qu'une ou deux familles de *Bátwa* qui installent leur modeste, et éphémère habitation, de préférence auprès d'un terrain argileux, considérant en cela l'avantage de leur principale industrie: la poterie. — Bien que les *Bátwa* soient mis, au point de vue des relations, dans une catégorie à part et hermétiquement fermée, il arrive quelquefois que l'un d'eux soit ennobli par le roi et élevé à la dignité de *mutútsi*. Tant il est vrai que pratiquement le nom de *mutútsi* n'est pas uniquement employé à désigner la race, mais bien aussi la condition. — Non loin d'ici existe une famille de *Batútsi* qui appartiennent à la descendance d'un *mútwá* *Buśyéte*, dont le nom est passé en proverbe, témoignant ainsi de la générosité du monarque. Pour marquer un bienfait signalé on dit quelquefois «*Wangtriye néza, nkúko umwámi yagiriye Buśyéti*. Tu m'as fait bien comme le roi a fait à *Buśyéti*».

Un chrétien demanda un jour à un devin de qui il tenait sa mission. «De moi même répondit-il franchement, mais j'ai été secouru fameusement par mon ami, devin lui aussi.» Voici dans quelle circonstance. La misère s'était abattue sur moi et sur mes affaires. J'allai consulter le devin, désirant connaître la cause de mes maux. Touché de mon état lamentable celui ci me parla en ces termes: «Je suis vieux, suffisamment riche, je ne crains plus la concurrence; si tu me remplaçais, ou si tu travaillais comme moi! Précisément le hasard te favorise. N. se dit malade, mais son indisposition est insignifiante. Procure-toi donc un *imbêhe* et offre-toi à lui rendre service en lui révélant l'esprit qui l'a frappé. Quelque soit l'esprit que tu mettes en avant, quelles que soient les solutions que tu proposeras pour le délivrer, il est impossible que ton coup d'essai ne soit pas couronné de succès. Vas-donc, tu me fais pitié.»

Je partis dès le lendemain, après avoir passé la nuit à creuser ma planchette. Réussite parfaite! N. était sur pied au bout de trois jours. C'est ainsi que je me suis introduit dans la carrière; depuis lors, malgré des échecs, je n'ai jamais manqué de clients.

Un devin avec lequel je suis en bonnes relations pour l'avoir guéri d'une plaie à la jambe, m'a avoué lui aussi sans détours que la faim avait été sa directrice: «*Ikxâha kxôse kitûruka kû nda*»: Toute faute, toute décision tant soit peu suspecte a pour origine le ventre, la misère, le manque de nourriture.

«Assure-moi une pension, ajoutait-il, et je me ferai chrétien. Sinon je me verrai astreint à continuer mon métier de menteur. Avant tout, vivre.»

Est-ce dire que tous les devins soient formellement trompeurs? Non, sans aucun doute. Même parmi ceux qui appartiennent à la classe dont je viens de parler, c. à. d. parmi ceux dont les débuts ont été entachés de fourberie, le succès, la vogue, le nombre toujours croissant de clients, tout cela peut créer une conviction, une confiance qui d'abord n'existait pas. Mais communément, cette conviction est infiniment plus forte chez les devins qui ont recueilli la foi de leurs ancêtres en même temps que les instruments de divination.

Il est bien certain cependant que les motifs humains ne sont jamais complètement étrangers à l'exercice de l'art de la divination. Comment supposer que les devins soient insensibles aux marques de vraie vénération qu'on leur prodigue, à la crainte révérentielle qu'ils sont capables d'exciter qu'ils lisent sur tous les visages, et surtout aux honoraires qui leur sont versés?

Leur ministère en effet n'est pas gratuit mais grassement rémunéré. Personne ne demande les lumières d'un devin sans lui fournir, au préalable, les *îngemo* qui consistent en bière indigène, haricots, pois, pioches, étoffes; peut-être le présent le plus goûté est encore l'épaule, (*akâboko*) de la victime (vache, ou chèvre) qu'on a immolée aux esprits¹.

¹ Il semble plus juste d'employer le mot «esprits» plutôt que celui de «mânes» si l'on doit donner à ce dernier terme le sens d'esprits des défunts de la famille. Souvent, en effet, les *Baŋarwânda* ont à apaiser des esprits avec lesquels ils ne sont apparentés ni de près ni de loin. Ces *bâzimu* sont appelés *indêngamulânko*, c. à. d. qui dépassent les limites du clan, de la famille (*kulênga*, surpasser, dépasser) ou bien *imthali*, c. à. d. les esprits jaloux (*iŝali*,

Les devins du roi ne réclament pas d'*îngemo* proprement dits, mais reçoivent une bonne portion de la viande du taureau dont on a consulté l'intérieur.

Une des meilleures preuves que les devins ne savent pas s'élever jusqu'au dévouement désintéressé, ce sont les migrations auxquelles ils se condamnent. Tout récemment encore un *múpfumu* des environs, constatant que sa caisse était en baisse, par suite des «défections» des chrétiens et catéchumènes qui ont trouvé un dérivatif dans la vraie religion, a cherché des lieux plus propices, vierges du contact européen, et où d'ailleurs les honoraires sont assez élevés, et a fini par s'établir dans le vaste pays du *Kínaga*, sud-ouest du *Rwándá*.

Parfois cependant on risque gros à quitter ainsi son pays, et je sais en particulier une sorcière qui a renoncé définitivement à faire des tournées dans le *Maráńgara*, tellement cinglante a été la leçon qu'elle y a reçue. Elle se présente chez un catéchumène et s'offre à lui révéler les causes de ses maux.

Celui-ci voulant, par esprit de prosélytisme, convaincre certains de ses amis de la fourberie au moins possible des devins, les convoque, et à l'instant même la séance commence.

«Je suis frappé par l'esprit de mon frère N. dit le catéchumène.» Réponse de la devinasse: «C'est lui.»

«Mais il n'est pas seul, je suppose, reprit le catéchumène, il est en compagnie de X.» «Précisément, répond la mégère, c'est lui»: Un fou rire éclata dans l'assemblée. Le catéchumène avait nommé N. et X. qui étant encore vivants, ne pouvaient être rangés parmi les *bázimu*.

Ramassant alors ses instruments la «fille d'*Imána*», partit, jurant bien qu'on ne l'y reprendrait plus.

C'est, qu'en effet le devin est surtout «prophète dans son pays», parce que, suppléant en cela aux registres de l'état civil dont on attend toujours la création, il connaît à fond toute la généalogie de chaque individu et les ramifications de consanguinité et d'affinité. Mieux renseignés que les intéressés eux-mêmes, il n'ont pas à craindre d'être trompés par eux.

Aucun signe extérieur ne distingue le devin, même dans l'exercice de ses fonctions. Les vêtements, logement, nourriture, etc., sont communs. Sa manière de vivre ne diffère guère de celle des gens de sa condition, sauf que par nécessité, ou par inclination, il se livre moins aux travaux manuels, attendu que d'ailleurs ses clients lui assurent une honnête subsistance.

Le pouvoir du devin est un pouvoir religieux. Son ministère par lui-même ne lui donne droit à aucune prépondérance civile, administrative, etc. S'il est chef, il le reste, mais il ne le devient pas du fait de sa vocation à la charge de devin. Toutefois le roi peut récompenser le devin dont il a spécialement à se féliciter, en lui donnant la surveillance d'un village, ou d'un district plus étendu.

jalousie) des sacrifices offerts à d'autres esprits qui ont la bonne fortune d'appartenir à un *lugo* dont les membres sont moins oublieux plus généreux.

Actuellement aucun *Muńarwándá* ne se flatte d'avoir un *Imándwa* parmi ses ascendants, aussi jamais on n'entend dire que N. N. ont été frappés par un *imándwa indéńgamulńńgo*, ou par un *imándwa ya umńhali*.

Chaque devin travaille pour soi, sans se lier, en quelque façon que ce soit, à ses confrères à qui conviendrait mieux le nom d'adversaires ou de concurrents. Les associations n'existent donc pas, sauf pour les *Abakôngóri*, qui ont pour fonction de «deviner pour le roi» et de le protéger par leur art. Ses *bázimu* (*Kukôngóra umwâmi abázimu*) sont recrutés parmi les seuls *Batútsi*. Dispersés dans toutes les parties du *Ruanda* qui reconnaissent sincèrement l'autorité du roi, ils sont, de temps à autre, pour une période assez courte, un mois ordinairement, convoqués à *Nânza* (capitale) où ils exercent leur ministère dans le plus grand secret. Ils sont tenus à la discrétion la plus complète au sujet de leur manière de procéder, au sujet de l'*imbuto y' umwâmi* (dont on parlera plus loin abondamment) au sujet des instruments et récipients qui sont en usage dans les cérémonies (*uduhérezu-utubîndi ibisâbo*), et afin que leur fidélité soit hors de doute, ils sont soumis à l'épreuve du poison. «*Baranióye igihânô*, ils ont bu le poison¹».

Les *abakôngóri* sont recrutés entre les devins dont la réputation est déjà solidement assise. Parmi les candidats le président de l'association (*Náru-râmba*, chef de la colline de *Gásoro* dans le *Ntuga*) fait un choix judicieux, qui est soumis en dernier lieu à l'approbation du roi. Entre les principaux dignitaires du groupement vient, en première ligne, actuellement du moins, *Buñèreri*, chef d'une partie de la colline de *Gahôgo*, limitrophe de *Kabgayi*; son rôle est de recevoir l'*imbuto* du roi. Les *abakôngóri* de service à la capitale habitent dans des huttes que leur maître met à leur disposition. Elles sont établies à proximité de celles des *impara* qui eux aussi, viennent chaque mois, au nombre de 6 à 10 *Kubândwa* à la résidence du monarque. On verra ultérieurement les *abakôngóri* en exercice, surtout lorsque seront décrits les rites de la divination par le moyen des *mamána* (taureaux sacrés). Que ces quelques détails suffisent pour l'instant.

La seconde des associations de devins, mais à liens plus lâches que dans la précédente, est celle des *abábukurutsa*, *Bihéko*. Quelques mots sur la fameuse *Bihéko* sont indispensables.

Bihéko n'étant connu pratiquement dans le *Marángara* que depuis deux ou trois ans au plus, je n'aurais pu avoir aucun renseignement à son sujet, si je n'avais eu l'occasion de faire un petit séjour dans les contrées où il joue un rôle religieux prépondérant. C'est surtout au nord du Ruanda, *Ndôr-wa*, *Muléra*, *Bugóyi* qu'on parle de *Bihéko* comme supérieur au *bázimu*, au *Imândwa*, y compris leur chef *L'angómbe*, et comme égal à *Imána*. Question fort intéressante, mais en partie en dehors de mon sujet, que celle qui traite de cet Etre Supérieur, créateur protecteur, et du culte qui lui est rendu.

¹ Le poison d'épreuve est composé par des *Bahútu* habitant *Kihînga*, colline entre *Kabgayi* et *Kigali*. Ils se retirent dans une grotte, inaccessible aux profanes, et là, ils réunissent dans les cornes tout ce qu'on peut imaginer de plus répugnant. Les récipients sont envoyés et conservés à *Nânza*. Nuisible aux seuls coupables v. g. au *Bakôngóri* qui seraient décidés à violer leurs engagements, le poison est anodin pour les innocents bien disposés. Cette institution qui rappelle les ordalies du moyen-âge fournit le dernier argument dans les procès de vol où l'on n'a pu tirer l'affaire au clair par les témoignages.

Bihéko bá Ngobé (son père?) était une femme du *Ndórwa*¹. Les générations suivantes — cinq ou six tout au plus — l'ont divinisée. *Bihéko* tient pour les populations du nord du pays la place qu' *Imána* tient ici. On l'appelle du reste *Imána y' Irwanda* ou *Nyiramubéyi*, la Mère, celle qui fait enfanter², mais elle n'a pas elle-même d'enfants. *Imána ntibára*, Dieu n'a pas de postérité.

Pour me borner au côté qui nous intéresse ici, je dirai que *Bihéko* se prête aux moindres désirs de ses sujets, et qu'il ne dédaigne pas d'entrer dans le cœur d'un de ses fidèles qui servira d'intermédiaire entre lui et les hommes, pour révéler à ces derniers les vérités, obscures ou éloignées.

Ces personnages appartiennent aux deux sexes. Les *abábukurutsa* (les devins proprement dits) qu'on nomme encore *ibíniga*, ou *abátaho*, se choisissent, parmi les jeunes gens, une élite de pages, *abášami* qui forment comme la cour d'honneur de *Bihéko*. — Vivant en théorie sans aucune relation avec les garçons, sont aussi recrutées des jeunes filles, auxquelles on donne l'appellation de *ntóre* (de *gutóra*, choisir.) Parmi ces élues l'*umúbukurutsa*, leur patron, prendra ses épouses, les autres seront données comme femmes aux *abášami*, le reste sera consacré définitivement à *Bihéko* comme vierges, et confiées à la garde d'une vieille fille qui veille scrupuleusement sur les relations de ses vestales. Les garçons au nombre de six à dix par maison de divination suivent leur maître dans ses déplacements qui ont pour objectif la divination. Les filles de cinq à huit, restent à la maison et accomplissent les travaux de leur sexe: puiser de l'eau, balayer, cuire, ou tresser des nattes (*inégamo*) qui servent d'ornements aux temples de *Bihéko*.

Pour donner une proportion, qui évidemment peut varier avec les lieux, il y a dans les environs de la station catholique du Bugóyi près de 150 *abábukurutsa* qui disposent chacun d'un personnel d'une quinzaine d'aides filles et garçons.

Tous les *abábukurutsa* répandus inégalement dans le Ruanda, se font un titre de gloire d'être sous la dépendance d'un des descendants de la famille de *Bihéko*, du nom de *Ruhára rwa Katóna ka Rutindángeru rwa Gaháya ka Múlari*, ce dernier, frère aîné de la déesse.

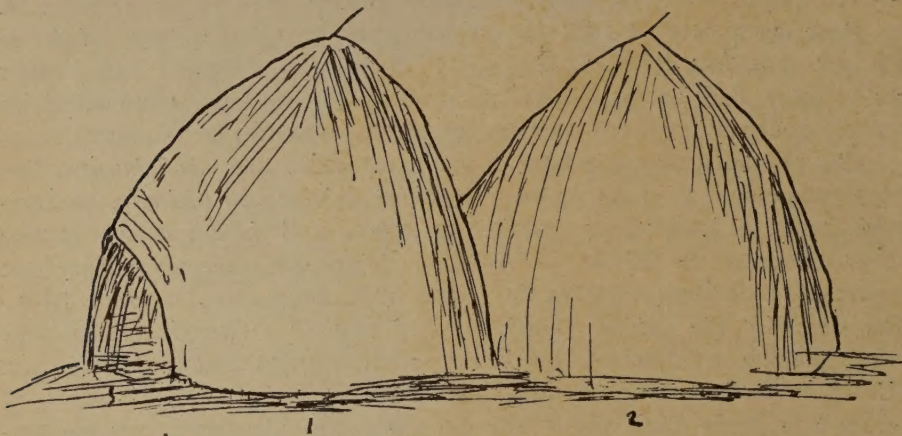
La femme d'un des chefs du *Budáha* (ouest du *Ruanda*) m'a fait l'honneur de me montrer le petit sanctuaire domestique, dans lequel chaque soir la famille se réunit pour prier³ *Bihéko*, mais je n'ai pas eu l'occasion de voir de mes yeux le temple plus grandiose quoique de proportions relativement modestes dans lequel ont lieu les séances de divination. D'après le P. DUFAYS ce temple est formé d'une maison de trois mètres de diamètre. A l'intérieur on ne trouve guère qu'un *ruhambi* ou claie montée sur six ou huit piquets, claie qui sert de lit à la jeune Vestale, et, de plus, un *Gihóšo*, sceptre en fer, insigne de *Bihéko*. La plus complète obscurité regne dans cet antre, vu que la lumière ne trouve même pas, comme dans les huttes ordinaires, une simple porte pour pénétrer à l'intérieur. En effet, comme l'indique le dessin ci-contre,

¹ J'emploierai cependant ce mot en le mettant au masculin.

² Autres noms: *Nabúgi*. — *Námugenderahási*.

³ Au lieu que pour les *bázimu* on emploie uniquement le mot *kugórora* (apaiser, équivalent de *gusétsa*), on réserve pour *L'angómbe* et *Bihéko*, le terme *kovámbaza*, supplier.

la demeure de la prophétesse est simplement accolée à une hutte de forme commune; on passe de celle-ci en celle-là par un couloir très court, hermétiquement fermé sur les parois. C'est sur cette scène que nous verrons plus tard se dérouler les cérémonies curieuses de la divination par *Bihéko*.



1. Hutte ordinaire. 2. Hutte où l'on a bâti le *ruhtmbi* de la Vestale. 3. Entrée unique.

Retournons en arrière, jusqu'au moment où les *Bañaruānda* ont commencé à se livrer à la divination sous la forme actuellement existante (peu importe, pour la valeur de l'argument, que ce mode ait été emprunté à d'autres peuples, ou qu'il soit original) et demandons nous la raison de leur confiance au *Kurágura*.

Peut-être les premiers *bápfumu* se déclarèrent-ils les envoyés d'*Imāna*; mais on exigea d'eux alors sans aucun doute, des lettres de créance à l'appui de leurs dires. Car puisqu'*Imāna* est bon envers ses créatures, pourrait-il fournir aux humains un prétendu remède sans aucune efficacité? Il est donc clair qu'au début, les devins ont montré une connaissance de l'avenir qui surpassait celle du vulgaire, et c'est là la seule explication de leur succès, et de la vitalité de leur institution «charitable».

Actuellement, les *Bañaruānda* se trouvent dans une situation différente de celle où furent les premiers qui usèrent du *Kurágura*; car ils ont derrière eux la tradition sacrée transmise par les ancêtres. Toutefois qu'on ne pense pas que les «primitifs» soient à ce point entichés des us et coutumes de leur pères, qu'ils ne consentent pour rien au monde à les modifier ou même à les abandonner définitivement. Que de changements opérés seulement depuis dix ans dans le *Ruānda*, et pour le logement, et pour les cultures, et pour le costume! Rien n'autorise à nier que cette pratique, si vénérée qu'elle soit, ne serait pas délaissée comme plusieurs autres, s'il était démontré apodictiquement que dans tous et chacun de cas la consultation auprès du devin n'est d'aucune utilité. La preuve de ce que j'avance c'est que je connais plusieurs indigènes (entre autres du village de *Gahógo* limitrophe de *Kabgáyi*), qui ont depuis une dizaine d'années cessé de fréquenter les *bápfumu*, parce que les prédictions de ceux-ci avaient été constamment déjouées. Comme notre station



Photo I.

Kuráguza imbéhe-inzuzi.

Anthropos XII—XIII.

A gauche le client, à droite le *múpfumu*. Au près du genou gauche du client le petit vase qui contient l'*imbuto* du malade resté à la maison. A droite sur la natte le panier de haricots, l'honoraire du sorcier. On voit que les sorts sont favorables.

n'a été fondée qu'en 1906, le christianisme ne saurait donner la raison de cette « trahison » envers les aïeux.

Donc, pour conclure, — et sans juger de l'origine du pouvoir du devin, question qui relève de la mystique — la vogue des *bápumu*, actuellement comme lors de leur apparition est incompréhensible, si, de temps à autre, ils ne sont en état de prouver qu'ils ont dévoilé l'avenir.

Du reste des insuccès partiels n'enlèvent pratiquement aucun prestige au devin. A qui lui objecterait d'avoir mal prophétisé il est tout prêt à donner sa réponse stéréotype: « *Námusi, nítsindwa*, la mort (la maîtresse du jour, quand le jour fixé par le Créateur est arrivé), n'est pas vaincue, elle est invincible. » « *Nta uléngaho umúsi Imána yavúze*, personne ne dépasse le jour marqué par *Imána*. » « *Nararáguye úko mbtzi, áliko úwo Imána yategétse gúpfa, arápfa úbu*, j'ai exercé la divination comme je le sais (de mon mieux), mais celui à qui *Imána* ordonne de mourir, meurt sur le champ (sans miséricorde). » « *Nóne se, nali kuléka kubigerageza?* Alors, aurais-je donc dû me retirer? Devais-je donc ne pas essayer? » « *Urúpfu rwagutumiye uturára*, quand la mort t'appelle en t'envoyant un message tu ne passes pas la nuit; la mort inexorable agit subitement. » « *Uw' Imána yatánze arátša*, celui qu'*Imána* a cédé, a abandonné (à la mort), doit sortir de ce monde. » « *Iy' Imán' iduhámagaye tugómba kuyétaba*, si *Imána* nous appelle, nous devons lui répondre. »

2° L'action du devin: la divination.

D'abord quelques remarques qui jetteront un grand jour sur la suite de cet article et me dispenseront de multiples répétitions.

Dans toute divination, par quel moyen qu'elle s'exerce, on trouve, plus ou moins distinctes, mais toujours supposées, les quatre phases suivantes.

1° *Guhágálíka*, faire tenir debout¹. La rubrique dans cette première phase se réduit à ceci: « J'ai la paix, le bonheur complet, je n'ai rien à craindre, ma situation personnelle est brillante non moins que celle des miens. »

2° *Gutšúlíka*, renverser, mettre sens dessus dessous; on y renverse les mots en leur donnant le sens général suivant: « Je suis victime de tel ou tel esprit. (La discussion au sujet de l'esprit malfaitteur compose le fond de cette deuxième partie.) »

3° *Kwánamuka*, on cherche le remède propre à écarter le malheur dont on est atteint.

4° *Kúzira*, on se demande si la façon d'apaiser les esprits, à laquelle on s'est arrêté dans 3° n'aura pas d'inconvénients (*kúzira*, être mal; *kúzirana*, être mal avec).

On verra ces quatre phases développées plus longuement dans le *kurágur' Inzuzi*.

Dans la plupart des modes de divination il est requis que l'objet inanimé ou animé qui fournira la réponse, soit mis en contact avec de la salive

¹ *Guhágalikwa* être maintenu debout; *turahágalikwa n'Imána* nous sommes conservés dans l'existence par *Imána*; *Guhágarara*, être debout; *Guháguruka*, se lever, se mettre debout, d'assis au couché, qu'on était.

donnée par le client. Cette salive est nommée *imbuto*, graine, semence. Quand le client est sain et peut s'approcher du devin, il fournit directement la salive, pure ou mélangée à de l'eau (*kuraguz' inókoko*); avec du lait (*kuráguz' intâma*, *kuráguz' inka*). Quand, au contraire, à raison de sa dignité (le roi) ou pour cause de maladie, le client doit rester à domicile, on envoie l'*imbuto* au sorcier dans un petit vase à demi rempli d'eau *imbîndi*, ou dans une feuille de *mûko*, ou dans une feuille de ricin, ou dans une tige creuse de ricin; on aime aussi à présenter, comme *imbuto* des grains de sorgho mâchés, des bourgeons, ou des feuilles tendres de ficus, également mâchées; mais on doit les employer sans tarder, pendant qu'ils sont encore imprégnés des produits de la sécrétion buccale.

Quand le client n'assiste pas à la séance, le devin touche l'*imbuto* avec une herbe qu'il met en communication avec les instruments de divination.

A noter de même les paroles qu'on adresse dans un certain nombre de cas à l'objet qui fournira les sorts. Comme la lecture de ces «prières» l'apprendra, on suppose que le taureau, le mouton, etc., peuvent à leur gré, modifier leur intérieur, ou leur condition d'existence, à la demande du devin. On est donc persuadé que *Imâna* permet cette transformation comme bon lui semble. — On est donc persuadé également que cette victime qu'on immole est capable de produire comme cause vraiment efficiente le bonheur d'un individu, ce qui indiquerait dans quel sens il faut entendre les appellations qu'on délivre: «*Ûb' Imâna, ùb' Imâna*. Tu es Dieu: sois donc le Dieu qui guérit.»

A. *Kuráguz' inzuzi*, 1° la divination par des osselets.

Ce mode de divination est en honneur parmi toutes les castes du *Rudnda*; on ne le dédaigne pas, même à la capitale. Mais, en tant que peu dispendieux, il a toutes les faveurs des Bahútu généralement assez pauvres.

Voici la description du matériel employé: *Imbéhe, inzuzi, impiŋga*.

L'*imbéhe* est une planche longue de 75 cm environ, large de 8 cm, épaisse de 2 cm, uniformément évidée sur toute la longueur. La partie que le *múp-fumu* tient à la main est ordinairement travaillée à la façon d'une poignée. Cette extrémité est nommée *umútwe*, la tête, et l'autre extrémité *ikibuno*. Cette planche est tirée soit du *múvumu*, ficus, soit du *mûko*, staphylea. Elle est travaillée uniquement par le sorcier dont elle sera la propriété exclusive. Dans les tournées le *múp-fumu* la porte sur la tête ou sous l'aisselle; au retour elle sera déposée dans un coin secret de la hutte, de préférence, sous l'oreiller.

Les *nzuzi* auxquelles le sorcier donne le nom plus noble de *amakómbe* ou *amapftzi*: c. à d. taureaux. N'*amakómbe s'ibikóndo*, «ce sont des taureaux et non pas des bois vulgaires», sont réparties en plusieurs classes.

a) *Inzuzi za ibúma*, au nombre de six ordinairement, ne sont pas précisément des pierres, des rochers, comme le mot *ibítare* le laisserait entendre, mais des osselets plats empruntés, le plus souvent, à un taureau offert en sacrifice.

b) Le *kánantuku*, un morceau de baratte, peut être remplacé par un *rúyuzi* (graine de courge), ou par une minuscule planchette tirée d'un arbre

qu'on trouve spécialement au *Bgéravura*, S. O. du *Ruanda*. Cette planchette *umusâmba*, n'est usitée comme le *rûyuzi* qu'à défaut de *kánantuku*.

c) Enfin on se sert, mais très rarement, d'une lamelle d'ivoire.

d) L'*imptnga*, formé d'une tige de bambou, ou d'une petite corne, ou même d'une petite courge, sert de récipient aux *nzuzi*. Ce récipient fermé avec de l'écorce d'arbre, est porté suspendu sous l'aisselle. *Gusúk' imptnga*, verser l'*imptnga*, verser le contenu de l'*imptnga* est synonyme de *kurágura inzuzi*.



a) *Imbéhe*: 1. *Ikibuno*, 2. *Umútwe*. b) *Imptnga* recouvert de son étoffe d'écorce d'arbre, et ficelé (1/2). c) Lamelle d'ivoire (gr. naturelle). d) *Inzuzi ya ibúma* (id). e) *Umusâmba* (gr. nat.) f) *Kánantuku* (gr. nat.). g) *Inzuzi z' ibitare* (gr. nat.).

A toute heure du jour et de la nuit, chez lui, ou à domicile, le *munân-zuzi* est disposé à donner ses consultations.

Dans l'intérieur du *lugo* le client étale une natte quelconque. La cérémonie a lieu souvent en plein air, mais quelquefois, spécialement si celui pour lequel on consulte est impotent, cloué sur le lit, ou étendu dans l'intérieur de la hutte, *ku kirâmbi*, la consultation peut avoir lieu à l'entrée de la hutte, *ku mulânko*.

Le devin (*urágura*) et le client (*uráguzi*) s'accroupissent sur la même natte, à peu près l'un en face de l'autre. Celui-là dépose ses instruments, et après avoir examiné la quantité et la qualité des *ingemo*, commence l'opération. Il prend de la main gauche l'*imbéhe* (en 2), et l'appuie sur le genou gauche; l'autre extrémité (1) repose sur la natte. Puis nettoyant chaque *inzuzi* l'un après l'autre (s'ils se trouvaient encore humides de la salive du client précédent, les résultats seraient sujets à caution) il les réunit tous, finalement, dans sa main droite. Ainsi en position, il s'offre la primeur en consultant les sorts pour lui-même.

«*Ngír ubuhóro, N. wa N.¹ stmpfa, simpfúša², sínzira³*
 «J'ai la paix, N. fils de N. je ne meurs pas, je ne perds pas, je ne suis pas mal
nóne, sínzira rubánda rutwára amátšumu na imihéto, simpfúša
 aujourd'hui, je ne suis pas mal avec le peuple qui porte des lances et des arcs, je ne perds pas
umugóre⁴, simpfúša umwána.»
 ma femme, je ne perds pas mon enfant.»

Et pendant qu'il débite cette phrase, il disperse d'un coup sec, et recueille, puis disperse à plusieurs reprises les *nzuzi* sur l'*imbéhe*. Comme le sort est toujours en fait favorable au *múpfumu* dans cette occurrence; sans insister davantage, il passe les *nzuzi* au client, qui, les recevant de la main droite, y dépose directement un peu de salive et les rend au devin en disant:

«*Ngír ubuhóro, N. wa N.⁵ stmpfa, simpfúša, sínzira*
 «J'ai la paix, N. fils de N. je ne meurs pas, je ne perds pas, je ne suis pas mal
nóne», etc., ut supra.
 aujourd'hui», etc.

Le sorcier disperse brusquement les *nzuzi* sur l'*imbéhe* en les interrogeant:

«*Agír ubuhóro, N. wa N.⁶ utápfa, utapfúša, ntázira*
 «Il a la paix, N. fils de N. il ne meurt pas, il ne perd pas, il n'est pas mal
nóne, ntákubitwa na inkúba, ntiyónwa n'Inzovu», etc.
 aujourd'hui, il n'est pas frappé de la foudre, il n'est pas mangé par l'éléphant», etc.

Puis il énumère tous les malheurs qui peuvent fondre sur un *muñar-wánda* en relevant plusieurs fois minutieusement la position relative des *nzuzi* sur l'*imbéhe* ou en dehors. Et triomphant:

«*Óya, ntaséña⁷, ntasámbara⁷, aratšáliho⁸, aratšáziha⁹ impá-*
 «Non, il ne détruit pas, il ne découvre pas, il est encore là, il leur donne encore le

¹ Nom du devin et de son père; il dit cela en crachant sur les *nzuzi*.

² Perdre par la mort, on voit les affinités de ce mot avec *gúpfa* mourir. Perdre un objet en le détruisant se dit aussi *gupfúša*, v. g. *yapfúšize amásuka y' ubússa*, il a perdu ses pioches inutilement. Perdre un objet sans qu'il se détruise se dit *gúta*; se perdre, se dit *gutá-kara*; *igitabo kxánye kiratákaye*, mon livre est perdu. Se perdre, se tromper de route se dit *kuyóba*.

³ Cette divination à laquelle je vais me livrer ne sera pour moi d'aucun inconvénient.

⁴ On dit plus ordinairement — et ce mot est le spécifique — *gupfákara*, perdre son conjoint. *Umupfákazi* une veuve, *uragapfákara*, puisses tu devenir veuve ou veuf! Insulte des mieux senties.

⁵ Nom du client et celui de son père.

⁶ *Kuséña*, détruire une hutte. *Ndaguséñera*, je te détruis (ta hutte) dit souvent le chef à son homme rebelle; et quelque temps après, la maison tombe sous les coups des serpes.

⁷ *Gusámbara*, enlever l'herbe, les branchages, les joncs qui servent de toiture aux huttes. *Gusakára*, est le contraire de *gusámbara*. *Gusakár inzu*, couvrir une hutte; *gusakáz' ubgátsi* couvrir d'herbe.

⁸ *Tša* est la particule qui désigne la persévérance. *Ki* (au négatif dans une phrase principale) indique la cessation; *ntaktliho*, il n'est plus. *Ki* dans une phrase incidente, indique, comme *tša*, la persévérance dans l'action ou dans l'être. *Nasánze akiliho*, j'ai trouvé qu'il est encore là. *Nasánze agikora*, je l'ai trouvé travaillant encore.

⁹ Leur: les *nzuzi*.

*galike, ntápfa, arak̄xtwa izina le, se na nina bamwise*¹,
 debout, il ne meurt pas, il s'appelle encore du nom sien, (que) son père et sa mère l'ont nommé,
*ntáya Ibulémba*² *kwa mézi ya Rukūngu*³ *Ibusakáza-taka*⁴, *azabár um-*
 il ne va pas au Bulemba chez mézi ya Rukungu au Busakaza-taka, il enfantera un
wán' atarábára, azarōngora umugóre atararōngora,
 enfant qu'il n'a pas encore enfanté, il épousera une femme qu'il n'a pas encore épousée,
*azatūnga inka ataratūnga*⁵, *ntázira, ingoma ya Mustnga na*
 il recevra une vache qu'il n'a pas encore reçue, il n'est pas mal, le tambour de Mustnga et
*Niráyuhi*⁶, *azála kuli áya masáka batéruye, iki gistnde*⁷, *azála in-*
Nirayuhi, il mangera de ce sorgho qu'ils ont levé, ces mottes, il mangera la
*kūmbi*⁸, *na inkondórwa*⁹. *Hámura, ntá k̄xo úba*¹⁰.
 farine, et le sorgho égrené. Sois tranquille, il n'est rien que tu deviennes.

Ce qui précède appartient à la phase que j'ai nommée plus haut l'*impágalike*.

Dans le cas ci-dessus, la réponse des *nzuzi* ayant été favorable sur toute la ligne, la séance est close sans rien de plus. Le client n'a rien à craindre d'ici longtemps, ni pour soi, ni pour sa famille ni pour ses biens.

Mais on conçoit que les *nzuzi* se prononcent dans un sens fâcheux. «Pour le moment le client pourrait se tenir en paix. Son bonheur toutefois sera bien éphémère, les *bázimu* sont prêts à entrer en campagne, que dis je? ils ont déjà frappé¹⁰.»

C'est la deuxième partie *gutšúlika*. Le devin après avoir donc éparpillé les *nzuzi* sur l'*imbéhe* se déclare franchement en ces termes.

¹ Un *músimu* n'a plus de nom à proprement parler; donc conserver le nom qu'on a reçu, huit jours après la naissance, de son père et de sa mère, c'est signe qu'on est encore de ce monde.

² *Bulémba*, province du *Ruanda*, un peu au nord du *Marangara*. On fait ici un jeu de mot: *Kulémba*, être à l'agonie, il ne va pas dans le terrain de l'agonie, il n'est pas près de mourir.

³ *Mézi*, clair de lune; il ne va pas voir l'obscurité du tombeau. Dans l'intérieur de la terre (*Rukūngu*) la lune ne pénètre pas.

⁴ M. à m. qui couvre une hutte avec de la terre, allusion aux enterrements: on met le mort dans une hutte couverte de terre. N. n'est pas près de mourir.

⁵ Il aura un enfant, une femme, une vache, tels qu'il n'en a pas encore eu.

⁶ Il sera heureux dans ses relations avec le roi et la mère sous le règne de *Mustnga* et de sa mère. On accole presque toujours le nom du roi et de la reine mère. Quant aux femmes du roi on n'en parle pas, même pas de la préférée qui est actuellement *Nirakábuga*. Celle qui a donné le jour au futur roi sera seule connue des générations suivantes.

⁷ Il verra le *masáka* mûrir: il achèvera l'année dans laquelle on a préparé la culture de *masáka*, pour lequel on a cultivé. *Gutérur igistnde*.

⁸ A proprement parler, *masáka* en épis que les femmes écrasent avec les pieds sur un *ntara*.

Le *masáka*, mis dans des *blgega* est souvent attaqué par les rats; les grains plus ou moins endommagés, tombent au fond de la *Klgega*, c'est là précisément ce qu'on nomme *inkondórwa*. N. mangera tout le sorgho qu'il a récolté.

⁹ *Ntá k̄xo úba*, tu n'as rien à craindre: «tu ne deviens rien.» Réponse que font, en particulier, les chrétiens à leurs amis qui ont peur de fréquenter le missionnaire: «*Háli tk̄xo nabáye*.» «Est-ce qu'il y a quelque chose que je sois devenu?»

¹⁰ Ici le passé peut avoir aussi bien le sens d'un futur prochain: «tu es tellement près de recevoir le coup, que tu peux déjà le considérer comme porté.»

Utéwe n'Umúzimu.

Tu as été frappé par un *múzimu*.

Alors commencent, de part et d'autre, les recherches qui ont pour objectif, de faire découvrir l'esprit auteur du mal. Présenter le nom des esprits qu'il suppose en cause, c'est la tâche du client, *kušóra abázimu*.

Crachant sur les *nzuzi*, il les transmet au *múpumu* en disant:

«*Úyu múzimu ni kanáka.*»

«Cet esprit est un tel.»

Le sorcier dispersant, puis ramassant le *nzuzi*:

«*Stwe, úmpe úndi.*»

«Ce n'est lui, donne un autre (indique un autre nom).»

Le client: «*Énda¹ úyu múzimu N. nt we untéra nt we untekúza.*»

«Prends cet esprit un tel c'est lui qui me frappe c'est lui qui veut me tuer.»

Le devin: «*Nt we.*»

«C'est lui.»

C'est ici le lieu d'intercaler une parenthèse. Dans certains cas il est difficile de *kurágura*, mais parfois aussi il est difficile de *kuráguza*, en d'autres termes, tous les *Bañaruánda* ne sont pas capables de consulter le devin, aussi entend-on souvent cette objection:

«*Nóne se, uragira ngo nzi kuráguza?*»

«Alors donc tu crois que je sais consulter?»

En effet, il faut être au courant de toutes les classes de *bázimu* en général, connaître en particulier tous les *bázimu* de la famille, et parfois même les *bázimu* des autres clans.

Pour donner une petite idée de l'embarras où peut être le client, voici une liste dans laquelle il doit faire une sélection judicieuse.

Nirigitsúmbi múzimu, maître du logis.

Igisónga kxa Nirigitsúmbi, le représentant autorisé du *múzimu* maître de la maison.

Abakurámbere, les ancêtres.

Ikigirázina múzimu, d'un enfant mort avant le huitième jour.

Umúzimu wagúye kú nzira, un esprit qui est mort en voyage.

Umúzimu wagúye ku gási, un esprit qui est mort sur un endroit pierreux, désert.

Umúzimu w' Umukóbga upfáne inda y' indáro, un esprit de jeune fille morte, portant dans son sein un enfant illégitime. De plus, chaque catégorie, sauf les deux premières, admet encore des subdivisions.

Il arrive souvent aussi que les *bázimu* soient plusieurs ensemble, d'où difficulté nouvelle de les accoupler, en excluant ceux qui ne sont pour rien dans l'affaire.

Egalement, les *bázimu* sont fréquemment accompagnés d'*imándwa*, majeurs ou mineurs, isolés, ou groupés. D'où nécessité de connaître leurs noms,

¹ Prends les *nzuzi*, de nouveau humectées. Essaie un autre nom.

les relations qui existaient entre eux et les esprits des défunts qu'on a lieu de soupçonner.

Toutefois quelles que soient les complications, il est rare que le *muñanzuzi* se déclare incapable, tout au plus, peut-il conseiller de doubler la lumière, en ajoutant à la consultation par l'*imbéhe*, quelque autre des moyens de divination en honneur¹.

Supposons maintenant que le devin et son client ont réussi à découvrir le ou les esprits, ou les *imāndwa* auxquels on doit s'en prendre; on voit apparaître alors la troisième phase: *umwūnamuko*, *kwūnamuka*.

Quel remède apporter aux malheurs dont on connaît les auteurs? La discussion s'engage.

Le devin: «*Ūye¹ uméne léro yúko waratéwe² na kanāka, na kanāka.*»
«Va connais donc que tu as été frappé par un tel, et un tel.»

Le client: «*Abāngāba barantšā³, ntibāgira intšnzi⁵, ntibagórorowa⁶!*»
«Ceux-ci me tuent, ils n'ont pas de victoire, ils ne s'apaisent pas!»

Le devin: «*Hāmura, ntibakwītšā, urabatsindišā Binego ba*
«Sois tranquille, ils ne tuent pas, tu les fais vaincre (par) *Binego* de
so⁷ mu Gitsūmbi. Binego ikāya gutšnda umūgabo⁸ wagūye ku
ton père dans le *Gitsūmbi*. *Binego* ira vaincre l'homme qui est tombé sur le
gāsi, ikamwémerera urūgo rwā ingēnda abāntu⁹.»
terrain inculte, il lui promettra une enceinte où vont les hommes.»

¹ Je donne ici l'idéal d'une consultation, mais en pratique on ne saurait croire, combien d'insultes, d'exclamations, d'interjections interviennent:

«Allons, un tel, n'est ce pas toi qui frappes? Que t'ont donc fait tes enfants pour que tu troubles leur paix?» etc.

«Un tel, c'est lui, ah! le malheureux, ah! le chien, qu'il soit tué une seconde fois. Qu'il s'en aille seul, au loin, qu'il périsse de la toux, des maladies de poitrine, des *mavūnža* (pullex penetrans)» etc.

² *Kūya*, joue ici le rôle d'auxiliaire qu'il a du reste assez fréquemment: «Saches donc bien, pertinemment.»

Ce verbe peut aussi signifier l'habitude: *yāyaga āza iwātšū*, il venait souvent chez nous, m. à. m. il allait il vient chez nous.

³ Ou bien: «Que ton enfant, ta femme ont été frappés», suivant la personne au sujet de laquelle on consulte.

⁴ Vont certainement me tuer, je les connais!

⁵ Rien ne pourra en venir à bout, les vaincre *gutšnda*.

⁶ Passif: ils ne consentiront pas à être apaisés par nous, le neutre est *kugóroroka*.

⁷ Tu devras honorer par le *kubāndwa*, *Binego* que ton père avait en affection. La plupart du temps, pour ne pas dire toujours, le *kubāndwa* en pratique est uni au *guterekéra*. Pour apaiser les esprits (*guterekéra*) on honore un *imāndwa* (*kubāndwa*), pour lequel les défunts nourrissaient un culte spécial.

⁸ *Binego* aura le rôle de médiateur. Charmé lui même des honneurs qu'on lui rend, il ne dédaignera pas de s'interposer.

⁹ Ainsi que je l'ai dit dans un article sur les *Imāndwa*, tous les *marāro* ne reçoivent pas les mêmes proportions. Il y a des huttes, pour les esprits, vraiment insignifiants à tel point que, chez un païen dont les enfants menaçaient d'être atteints par la variole, j'ai pu compter sur une distance de six mètres au plus, 37 huttes encore debout (plusieurs avaient déjà été arrachées). D'autres ont les mêmes dimensions que les huttes habitées, c'est de celles-ci qu'on parle dans le texte. Le sens caché c'est qu'on apaisera cet esprit en lui cherchant une femme.

On comprend aisément que la formule ci-dessus varie à l'infini suivant les cas. En effet chaque *Imándwa* et chaque *múzimu* manifeste des exigences particulières et parfois très minutieuses. Pour ce qui concerne les cadeaux à offrir aux *Imándwa* je renvoie à mon article paru dans l'«Anthropos» en 1912—1913: Le culte des *Imándwa* au *Ruánda*.

Voici brièvement les principaux moyens de «faire rire les *bázimu*», et l'endroit approprié à chacun des sacrifices.

Les *bázimu* des anciens rois ont tous et chacun une hutte bâtie a *Nánza*, hutte qui prend le nom de son hôte. On dit p. e.: «Je vais chez *Lwábugiri*¹, *Gahndiro*², *Niramávugo*³, etc.» Ces esprits se contentent d'une vache offerte en leur honneur mais ne sauraient agréer moins. D'une façon générale les *bázimu* des femmes n'acceptent pas de viande de chèvre, puisqu'elles n'en goûtaient pas de leur vivant⁴.

Nirigitsámbi dans l'intérieur de la hutte, dans le *kirámbi*, ou même, d'après certains, au plafond, reçoit du *nzoga*, des haricots, de la viande de chèvre, de la bouillie épaisse.

Son *Kisónka*, dont la hutte est établie dans l'intérieur du *lúgo*, mais qui demeure ordinairement dans la hutte devant le foyer avec les autres *bakurám-bere*, reçoit, ainsi qu'eux, les mêmes présents que *Nirigitsámbi*. Les *bázimu* des enfants qui résident ordinairement sur le lit de leur mère (bien qu'on leur construise des *maráro* dans l'enceinte elle même) reçoivent du lait dans de petits vases de bois. Mais rien n'empêche de présenter aux *múzimu* d'un enfant des mets solides, car on suppose que depuis sa mort à la vie de ce monde il a grandi.

Arákuze, *nône arahwáñe na ábo bavúkiye límwe.*

Il a grandi maintenant, il est égal avec ceux qui sont nés en même temps que lui.

Le *múzimu* d'une mère de famille demande une cruche à puiser de l'eau, de *butéga* (anneaux en herbe fine que les femmes et les filles portent aux jambes, de la cheville jusqu'au genou, ce qui n'est pas fait pour rendre leur démarche légère et gracieuse), une natte, elle réclame que son mari vienne poser une natte dans la hutte qu'on lui a construite, qu'on fasse du feu, un peu de cuisine, qu'on lui amène les enfants qu'elle a laissés, et qu'ils dorment de temps à autre dans ce *ndáro* à côté de leur père. Le lendemain, au reveil, ces hôtes prendront congé de la défunte en disant: «*Twarakurárye*, nous t'avons tenu compagnie durant cette nuit.»

Le mari attaqué par un esprit, est donc autorisé, et par la passion, et par le désir d'avoir de nombreux enfants, et par la religion, à vivre dans la polygamie. La femme qui doit être épousée «pour l'esprit», ne sera pas, on le conçoit, réduite au rôle de titulaire.

¹ Père du roi actuel.

² Grand père du roi actuel.

³ Femme de *Rwógera* père de *Gahndiro*.

⁴ Au moins dans le *Marángara*, les femmes ne goûtent pas à la viande de chèvre en public. Lorsque les femmes sont seules, elles ne se font pas scrupule de toucher au plat préparé pour le mari.

Sans entrer dans des détails que ne réclame pas mon sujet, je dis simplement que les mets ne sont pas les mêmes pour toutes les familles, pour chaque condition, chaque sexe, chaque circonstance.

D'ordinaire on est très fidèle à observer ces lois traditionnelles, à cause de la sanction toujours terrible qu'on dit être attachée à leur violation.

Le *múzimu* d'un homme père de famille demande un service analogue à celui qu'on vient de lire. Sa femme viendra dans sa hutte, apportera une pioche, un arc, des flèches, une lance, des objets chéris, procurera artificiellement la maturation des bananes à *nzoga*, en creusant, pour les recevoir, un trou (*urwina*) au milieu de la hutte. La femme passera une nuit dans la maison de son mari et à l'aurore elle le consolera en lui disant: «Quand tes garçons seront grands, ils prendront tous une femme en ton honneur; ce sera ta femme.»

Aux *bázimu* des jeunes gens on promet également une femme. A proximité de tous les *ngo*, de *batútsi* considérés, on voit des huttes de dimension ordinaires, construites pour les esprits. Des jeunes filles viennent y consumer leur existence oisive et n'en sortent guère qu'au moment de leur mariage, laissant à d'autres élues leurs charitables fonctions.

Aux *bázimu* des jeunes filles on promet un mari; on leur apporte dans leur hutte des *butéga*, un *mpúzu* pour qu'elles s'en revêtent, ou encore un *mukáne*. On arrange le devant de la hutte avec des herbes fines (*ishinge*) qui servent comme de tapis; on apporte aussi des nattes. Un jeune homme ou celui qui est malade vient dans la maison de la jeune fille et lui dit: «*Ndagutiza ikirago ngo ubóne kuláma*, je te prête une natte pour que tu aies de quoi, t'étendre.» Le lendemain, comme on suppose que l'esprit est satisfait du sommeil tranquille qu'on lui a procuré, on va retirer la natte en disant: «*Ngiye gutirá ikirago kwa N. N.*, je vais emprunter une natte chez N.» (nom de la jeune fille). On la reprend pour ne plus la rendre, ou bien, si le cœur du client affligé est plus compatissant, il consent à laisser dans la demeure de l'esprit quelques morceaux de nattes absolument hors d'usage!

Aux *bázimu* des vieilles femmes on aime à promettre une vache en sacrifice; on se présente devant le *ndáro* (hutte bâtie aux esprits) et là on frappe avec le doigt ou une pierre sur une pioche, en disant à l'esprit qu'on veut apaiser: «Ecoute la voix de la pioche qu'on porte chez les bergers; sous peu la vache viendra.» Ou bien on amène le petit enfant de la défunte devant la maison à elle consacrée, et sans s'adresser à la vieille, cependant «de manière qu'elle entende» on dit au bambin, mis dans le secret: «Prends cette belle pioche neuve et va acheter une vache, pour grand' mère.» — L'enfant fait quelques pas: «C'est conclu, dit-il la vache ne tardera pas!» Ou bien il va cacher la pioche dans un buisson et la retire quelques minutes après¹.

¹ Que d'enfantillage dans ces sacrifices! on craint les *bázimu*, on veut les apaiser, mais en les trompant le plus possible. Autre exemple. Supposons qu'aujourd'hui un *muharuúnda* offre une chèvre à un esprit courroucé. Si demain il soupçonne qu'un autre *múzimu* est sur le point d'intervenir, notre homme prend la peau de la victime, et encore fraîche il la porte dans la hutte du nouvel attaquant. «Regarde, voici une chèvre entière que j'ai dépecée pour toi.» Ou bien, avec les mêmes protestations de dévouement, il exhibe le crâne de la bête tuée la veille. Lorsqu'on égorge une vache *ku gási* (en dehors des habitations), on a ordre de ne pas manger de cette victime, offerte sans aucun retour égoïste: «Tout est à toi», dit-on à l'esprit qu'on apaise. On laisse donc là, *intórezó* (hâche) et couteaux, et l'on s'en va. Mais on a déjà passé un marché avec un homme des environs: «Pendant la nuit, alors que les *bázimu* sont moins vigilants, tu iras prendre la viande de la vache immolée, la peau, etc., tu mangeras,

Les *bázimu* des jeunes filles qui sont mortes, ayant dans le sein un enfant illégitime reçoivent une chèvre à laquelle personne ne touche.

Les *bázimu* des jeunes filles (qui résident dans la hutte¹ *mû mbere*) agrément les mêmes présents que *Nirikitsûmbi*.

Les *bázimu* de la famille de la femme qui se cachent dans l'herbe du *ruhâmo*, à l'intérieur de la hutte, reçoivent les mêmes offrandes que *Nirikitsûmbi*, avec les exceptions que comportent leurs conditions spéciales.

De même pour les *bázimu imihari*, dont les huttes sont construites dans le *muhâruro* (cour d'entrée) ou plus loin encore dans la direction des demeures qu'ils habitaient autrefois. De même, pour les pauvres de la famille qui résident au *múkubo*. De même, pour les *bázimu* de ceux qui sont morts vêtus d'habits rapiécés; ces esprits ont leur demeure éloignée de l'enceinte, à la plus grande distance possible, c. à d. à la limite de la propriété.

Lors donc que le devin a spécifié l'objet du sacrifice qui sera offert à l'esprit auteur du mal, le client prenant les *nzuzi* les humecte de salive et les rend au devin en répétant mot pour mot, ses paroles, p. e. dans le cas présent:

«*Ndagênda, nkatsndiša Binego ba dâta mu Gitsûmbi.*
« Je pars, je les fais vaincre (par) *Binego* de mon père dans le *Gitsûmbi*.

Binego ikâya gutsinda, umûgabo wagûye ku gâsi, etc.
Binego ira vaincre, l'homme qui est tombé sur le terrain pierreux, etc.

Le sorcier dispersant les *nzuzi*:

«*Zirûmwa néza², zirûmwa nk' abântu, ziraragur Imusâmbir³*

«Elles écoutent bien, elles entendent comme des hommes, elles divinent à Musambira

umusâmbi wagûye kâ nzu⁴.»

la grue huppée qui est tombé sur la maison.»

ou vendras ce que tu voudras, mais ensuite, en cachette, pour que les esprits ne le sachent pas, tu nous rendras l'équivalent de ce que nous t'avons autorisé à prendre!»

D'autres supposent que les *bázimu* entendent mais ne voient que les objets très rapprochés. Au moment où la fiancée quitte la maison paternelle pour se rendre chez son futur, on ne la fait pas passer par la porte ordinaire de l'enceinte, mais on lui fait un passage à travers les arbres et les roseaux qui entourent le *lûgo*, de manière que les esprits qui guettent ordinairement les mortels entre les piliers de l'entrée, ne la suivent et ne la maltraitent.

¹ Remarquez ici l'obscurité impénétrable, même pour les nègres, de certaines de leurs croyances pratiques. D'après eux les *bázimu* initiés au *kubândwa* vont chez *L'angômbe* au *Muhârûza*, les profanes chez *Niragôngo*. Par ailleurs on les suppose dans la hutte ou dans les environs. A quelques-uns de ceux qui vivent dans la hutte on construit des *marâro* en dehors. Peut être, mais ce n'est là qu'une interprétation purement personnelle, a-t-on cru à un moment donné que les *bázimu* n'allaient dans leur séjour définitif qu'après avoir passé un certain temps sur la terre. Cette explication est fondée sur ce fait qu'on n'apaise jamais le trisaïeul et rarement le bisaïeul, qu'on ne leur construit pas de hutte, on s'arrête aux grands-parents. Les interrogations que j'ai pu faire dans ce sens n'ont produit aucune lumière.

² «Les *nzuzi* écoutent bien, et répondent bien. Elles écoutent nos interrogations, et autant que je puis en juger, par ma science infuse, elles répondent juste. Elles sont dociles comme des hommes.» Le rôle du devin est donc surtout d'interpréter, par le moyen de ses connaissances, la disposition relative des *nzuzi*.

³ Village où avait bâti autrefois Kabâle, oncle de *Mustnga*. Ce sont des *nzuzi* qui seraient capables de deviner même pour les grands *Batûtsi*, et qui rapporteraient à leur maîtres de gros bénéfices.

⁴ Remarquez l'assonnance entre *Musâmbira* et *Musâmbi*. Quand une grue huppée (Ba-

La troisième partie est achevée, reste la dernière *kúзира* — *urwánzire*. Le client se demande si cette façon d'apaiser l'esprit qui l'a frappé ne sera pas pour lui une nouvelle source de calamités.

Le client humectant les *nzuzi* de salive:

«*Nterekéra ntyo, némeye¹ úrwo rúgo, simbúzire², nahá-*
 «(Si) je sacrifie ainsi, j'ai consenti ce lugo, je ne suis pas mal avec lui, je me
gurukañe na umugánda³ na úwo muvúgo, sínzire ízo náma⁴ za
 suis levé avec une branche et cette promesse, je ne suis pas mal avec ces viandes de la
ínka, ngúje gúha wa umukóbga⁵, nterekéra ntyo, nkabúzira².»
 vache, je suis allé donner à cette la fille, (si) je sacrifie ainsi, je suis mal avec lui.»

Le devin: «*Hámura, ntubúzira².*»

«Sois tranquille, tu n'es pas mal avec lui.»

Le client: «*Nkázira umúzimu, ndaháye imbuto na umúliro⁶,*

«Je suis mal avec un esprit, je ne lui ai pas donné la graine et le feu,

akanítša, akúmviriza⁷.»

il me tue, il écoute aux portes.»

Le devin: «*Ntá we.*»

«Il n'y a pas lui (il n'y en a pas).»

Le client: «*Nya guterekéra nkázira amáguru yánye⁸.*»

«Je vais sacrifier je suis mal avec les jambes miennes.»

Le devin: «*Hámura, ntubúzira⁹.*»

«Sois tranquille, tu n'es pas mal avec lui.»

Le client: «*Nterekéra ntyo, nkázira umurózi¹⁰ akánsamira,*

«Je sacrifie ainsi, je suis mal avec le jeteur de sorts il me tue,

learica panonica), s'abat sur une hutte, on est victime d'un malheur dont on ne connaîtra l'auteur que par le moyen du *muháni*. «Ces *nzuzi* valent un *muháni*.»

¹ *Némeye* a ici les sens de: ayant consenti à donner le lugo demandé par le *múzimu*, etc.

² *Bu*: se rapporte à *buterekéra*, manière de sacrifier.

³ *Umugánda*, branches qu'on fiche en terre et qui, réunies par leur sommet, constituent la carcasse d'une hutte indigène: «Si je me mets à exécuter ma promesse en bâtissant la maison.»

⁴ On emploie plus fréquemment ce mot au pluriel qu'au singulier.

⁵ Cette fille dont on a déjà parlé.

⁶ Auquel je n'ai pas donné, etc. — Lorsqu'on entend dans la hutte un rat nommé *umušúšwe* qui se promène sur les *mbáliro* (tresses horizontales qui réunissent les *migánda*), on se croit visité par un esprit maléfisant; pour l'apaiser on lui jette de la cendre (*ivu*) chaude (*umúliro*) et des grains (*imbuto*) d'éleusine en lui disant: «Comme la cendre se disperse au vent, ainsi puisses-tu disparaître rapidement et définitivement.» C'est de ce *múzimu* qui est apaisé par la cendre et les grains que le client a peur.

⁷ Le *múzimu* viendra écouter et voir dans le *lugo*, où l'on fera le sacrifice et constatant qu'on ne pense pas à lui, il se vengera.

⁸ Le seul fait d'avoir marché quelques pas peut m'attirer des désagréments, si ces pas sont en dehors de l'ordre voulu par les esprits.

⁹ *Ubutelekéra*: cette façon de sacrifier.

¹⁰ La façon d'opérer des sorcières est multiple: ils agissent soit à distance, soit à proximité au moyen de pierres, de sable, d'herbes, liquides, etc. Etre accusé d'avoir jeté du *burózi* est une cause de condamnation à mort.

ñkázira umužúra¹ azantwára ibintu bánye bóse akabimara², ñkázira
 je suis mal avec le voleur il m'emportera les choses miennes toutes il les finit, je suis mal
umuntu, akazangenderera³ na inžoro, akántegara mú nzira⁴,
 avec un homme, il viendra avec moi en nuit, il me tendra les embûches sur la route,
akanĩtša.»
 il me tue.»

Le devin: «*Hámura ni abána bi tmbga⁵, ntibagušóbora.»*
 «Sois tranquille ce sont des enfants de chiens, ils ne te pourront (vaincre).»

Le client: «*Ñkázira ihúluru⁶, ñkágwa mu ntámbara.»*
 «Je suis mal avec les cris, je tombe dans la bataille.»

Le devin: «*Ntá ló⁷.»*
 «Il n'y en a pas (de cris de guerre).»

Le client: «*Ubuhóro, ntelekéra ntyo, simbúzure⁸.»*
 «La paix, je sacrifie ainsi, je ne suis pas mal avec elle.»

Le devin: «*Génda ntelekére⁹.»*
 «Pars fais les sacrifices.»

La scène à laquelle nous venons d'assister comprend tous les éléments qui en font une divination idéalement complète. Toutefois ces parties peuvent exister séparément, surtout la dernière qui est usitée lorsque l'on doit prendre une décision importante. Au moment des fiançailles par exemple, le père de la future demande au devin, si le mariage qu'on propose n'aura pas de suites fâcheuses. «Si j'accorde mon enfant à tel ou tel qui la demande:

ñkázira amasúka yanzániye¹⁰, ñkázira umwĩšwa¹¹, ñkázira
 je suis mal avec les pioches qu'il m'a apportées, je suis mal avec le *mwišwa*, je suis mal avec
N. na N.», etc.
 N. et N.», etc.

De même avant un voyage: «Si je prends telle direction, telle compagnie, etc. (*ñkázira N. na N.*) je serai mal avec N. et N.», etc.

¹ Voleur de nuit: le mot *Gisámbo*, voleur, n'ajoute pas la particularité de circonstance de temps.

² Il n'en laisse aucune.

³ Fréquent.

⁴ Soit en mettant sur les carrefours des paquets d'herbes malfaisantes (quiconque les piétine est sûr de la mort), soit en se cachant lui même derrière des touffes de roseaux, dans les buissons, etc.

⁵ Insulte des plus usitées quand on veut marquer un profond mépris.

⁶ Cris dans la mêlée. Les cris pour déclarer, annoncer la guerre se disent *indúru*, les cris de victoire *impádu*.

⁷ Se rapporte à *ihúluru*.

⁸ Se rapporte à *buhóro*, bu.

⁹ Fais les sacrifices ainsi que je l'ai dit.

¹⁰ Les pioches qui constituent la dot à offrir aux parents de la fiancée. On présente aussi des chèvres, moutons, vaches.

¹¹ Tige d'herbe variée qu'on jette sur la fiancée le jour du mariage. On a de cette plante une peur superstitieuse si forte que quand une jeune fille a été contre son gré épousée, c. à d. lorsqu'on lui a jeté le *mwišwa*, ses parents permettent au ravisseur de la garder chez lui pendant un jour pour *kámara umwĩšwa*, finir le *mwišwa*.

Un chrétien, fils de devin, et parfaitement au courant des rits à observer, m'a donné récemment une séance de divination, de *rwânzire*. Nous envoyons des hommes couper des arbres à un lieu de Kabgáyi, et l'un de ceux qui étaient désignés pour ce travail vint consulter, en ma présence, le devin improvisé.

Il est impossible pour un Européen de se faire une idée de toutes les préoccupations qui entrent dans la tête d'un nègre. Voici quelques unes des questions que fit, au devin — chrétien, son ami également chrétien.

«Si je vais couper les arbres dont les pères m'ont parlé,

je suis mal avec le lugo que je quitte, ma femme, mes enfants, mes amis, tous les objets que je possède dans ma hutte, avec le chemin que je suis, avec les marais, les pierres, avec mes jambes, avec ceux que je rencontre, avec ceux qui me dépassent, avec ceux qui viennent de droite, avec ceux qui viennent de gauche, avec les habitants des enceintes près des quelles je passerai,

je suis mal avec le chef qui possède les arbres, avec sa femme, ses enfants, ses sujets, ses clients, ses alliés, ses amis, avec le chef qui a planté les arbres, avec celui que s'en est occupé, avec les gens qui en ont déjà brûlé les branches,

je suis mal avec la hache, avec le fer de la hache, avec le manche de la hache, avec le fil de la hache, avec la pierre à aiguiser la hache,

je suis mal avec le tronc, avec les branches, avec la tête, avec les racines des arbres,

je suis mal avec les gens qui m'aideront à abattre les arbres, à les couper en morceaux, à les transporter à Kabgayi,

je suis mal avec les pères qui m'emploient, avec les P. P. N. puis N. puis N.»

Bref, la comédie sur ce seul point, dura près de 20 minutes.

Le sorcier ramasse alors les *nzuzi*, les rentre dans l'*impûnga*, et prenant les *îngemu*, il part laissant la famille de son client tout à la joie.

* * *

A quels signes le devin connaît-il que les *nzuzi zéze* (sont favorables), ou bien qu'elles sont défavorables (*zirabuye*)? C'est ce qu'il reste à dire.

Si le devin ne peut lâcher les *nzuzi*, les sorts sont noirs.

Si les *nzuzi* sont l'une sur l'autre, elles sont noires: «*ziraséguye, zirar-wâza umântu*, elles sont en forme d'oreiller convenable pour un malade.»

Si elles s'éparpillent bien en ligne sur l'*imbéhe*, les sorts sont favorables. Cependant si, entre les *nzuzi*, il y a deux ou trois intervalles trop considérables, quatre ou cinq centimètres, les sorts sont fâcheux.

Si elle sortent du *imbéhe*, toujours en ligne, les sorts sont favorables, de plus elles annoncent assez souvent l'arrivée de voyageurs dans la journée.

Pendant l'opération personne ne peut enjamber l'*imbéhe*, ce serait «tuer les *nzuzi*» (*kulênga urwâhé*).

Personne ne touche aux *nzuzi* tombées sur la natte en dehors de l'*imbéhe*. Ce privilège (*kugisúra urúyuzi*¹) est réservé au client seul et au devin.

Si le *kánantuku* est égaré dans les nattes qui servent de tapis à l'entrée de la hutte où a lieu la séance de divination, le *múpfumu* prend en main un brin d'herbe quelconque qui l'aidera à découvrir l'objet perdu.

B. Kuráguza urugĩmbu, la divination par la graisse d'un animal et des fleurs sèches.

C'est là un des modes de divination le plus universellement employé, et à la différence des autres, il n'est pas la propriété des *bápfumu*. Dans les circonstances vulgaires, maladies bénignes, infortunes quelconques, tous les hommes qui jouissent de tant soi peu d'expérience en la matière, consultent eux mêmes les sorts au moyen du *rugĩmbu*, ce n'est que dans des difficultés extrêmes, dans des affaires inextricables ou à conséquences capitales p. e., l'initiation au *kubándwa*, que l'on recourt aux lumières du devin qui sait *Kuráguza urugĩmbu*. — De plus on retire de cette opération une amulette efficace, ce qui fait que ce mode de divination fait une concurrence presque victorieuse à l'*imbéhe*.

Je donne d'abord les préparatifs obligés.

Les choses absolument nécessaires sont:

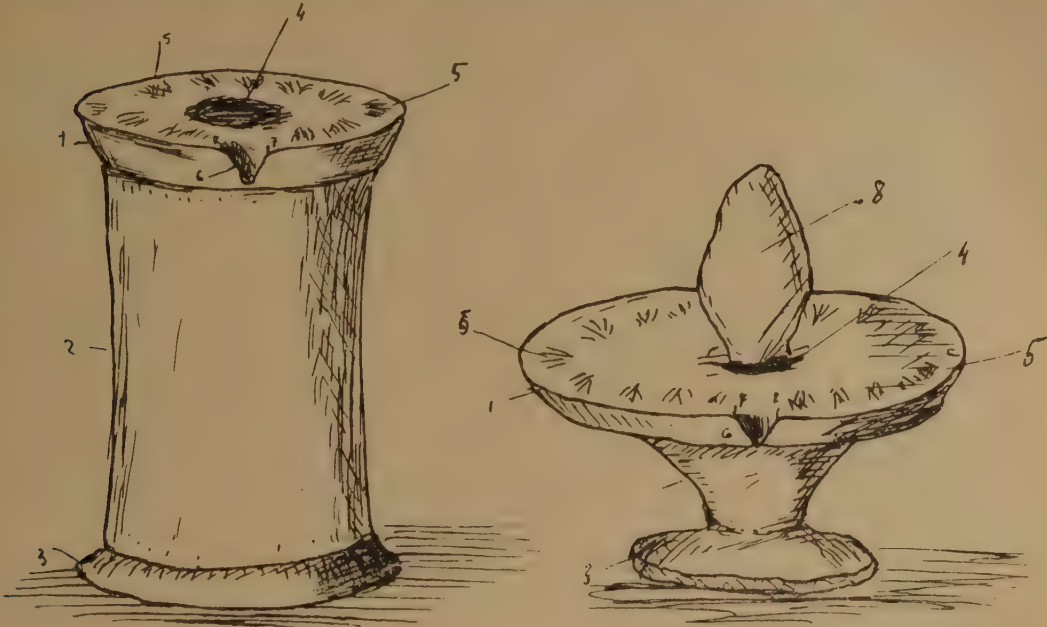
a) De la graisse de l'intérieur d'une vache, d'une chèvre, ou d'un mouton qu'on a dépecés pour s'en nourrir, ou pour offrir aux *bázimu* (le mouton n'est pas offert en sacrifice), on recherche de préférence la graisse d'un taureau, ou d'un bœuf dont on a consulté les entrailles par la divination et qui ont fourni une réponse favorable (*imána zéze*). La graisse d'un animal crevé n'est pas employée, elle ne «brancherait» pas.

b) En plus de la graisse on cherche une herbe odoriférante, très commune dans le *Ruánda*, le *ubužúri*; on en prend les fleurs, jaune-pâle, en ombrelles, on les sèche au soleil, ainsi que la graisse. Sur une pierre bien plate, ou sur un *rušo* (pierre à moulin) renversée, on écrase graisse et *bužúri*, puis on les mélange très intimement, en quantités égales, au moyen d'un caillou rond nommé *agatóšo*. L'opération terminée on écarte les fleurs de *bužúri* non mélangées. La masse est divisée en morceaux qu'on appelle *imitávu*. D'une boule grosse comme le poing on retire de 8 à 24 *mitávu* auxquels on donne la forme allongée que représente la figure. Cette action se nomme *gukáraga imitávu*.

c) Le *Gitsúmbi* qui est un cylindre plus ou moins irrégulier d'argile commune de 7 à 8 cm de hauteur, et de 3 à 5 de diamètre. Aux deux bases du cylindre sont deux motifs d'architecture assez grossièrement travaillés, dans le genre d'échine et de talon renversés. La base inférieure se nomme *ndiba*, le cylindre, *múnda*, la base supérieure *umútwe*. Cette dernière porte ordinairement des dessins, *imánzi*. On voit en son milieu une cavité d'un centimètre et demi de largeur. Sur un des côtés de cette base se trouve une fente,

¹ Lorsque les pâturages sont brûlés par la sécheresse, on conduit les troupeaux dans des lieux plus favorisés, on dit alors: *ĩnka zágiše*. Quand on les ramènera chez leur propriétaire on dira: *Twagišuye ĩnka*. C'est le sens primitif du mot employé ici dans le texte.

l'*ilémbo*, ou cour d'entrée. Le côté opposé se nomme *ku mugónko* (sur le dos) ou *ibihéko* (là où l'on porte les enfants à la mamelle, et nom des amulettes que portent les femmes pour concevoir et enfanter heureusement).



A (gr. nat.).

B (gr. nat.).

Kuráguza ikitšámbi (Kuráguza urugímbu).

A. Forme la plus commune. B. Forme assez rare. Il y a une forme semblable à B, mais où l'on voit deux cavités. 1. *ku mütwe*, la tête, partie supérieure. 2. *má nda*, milieu. 3. *má ndiba*, le fond. 4. *inkono ya ikitšámbi* (cavité pour brûler les *mitávu*). 5. dessins *imánzi*. 6. *ilémbo la ikitšámbi*, cour d'entrée du *kitšámbi*. 7. *ibiktngi la malémbo*, piliers de la porte d'entrée. 8. *umútavu* en place.

Commence maintenant l'opération de la divination.

Le sorcier ou le particulier s'empare d'une marmite ou d'une cruche, neuve ou vieille (même si elle est fêlée légèrement, elle peut encore servir), il l'installe près des pierres du foyer (*amašiga*). Au fond de ce récipient est déposé le *gitšámbi* bien à l'abri du vent qui, en faisant vaciller la flamme de côté ou d'autre, rendrait les sorts nuls ou tout au moins douteux; l'*ilémbo* du *gitšámbi* fait face à l'opérateur.

Celui-ci insère alors dans la cavité du *gitšámbi* un premier *mutávu*; il dépose un peu de salive (*imbuto*) sur le *mutávu*, à droite, dit la formule suivante qui est celle de l'*impágalike* (*gúha urugímbu impágalike*; donner l'*impágalike* au *rugímbu*).

Ngíra ubuhóro N. wa N.¹, stmpja, simpfúša, sínzira

J'ai la paix N. fils de N., je ne meurs pas, je ne perds pas, je ne suis pas
nóne, ndasékera² mu bána bánye nq umugóre wánye. Niba usánze
mal aujourd'hui, je ris * parmi les enfants miens et la femme mienne. Si tu trouves

¹ Nom de celui qui consulte le devin, ou qui consulte les sorts pour lui même.

² Je suis assuré d'être heureux parmi les miens, donc, ni moi ni eux, ne sommes près de mourir.

*ngira ubuhoro, urágure nêza*¹ *níba usânze nzábaho, ñkazágira nbugíngo*²,
 que j'ai le bonheur, devine bien si tu trouves que je vivrai, que j'aurai de la force,
*ndí umutúra Ruánda*³, *ndapfúša umwána na umugóre, nta-*
 (que) je suis qui habite le Ruánda, que je ne perds pas l'enfant et la femme, (que) je ne
*kúrwá mu bo, ntânze ukólere umúkono*⁴, *usúbize umútima*
 suis pas dépouillé des choses, (que) je possède, fais l'habileté, remets le cœur à
*mú nda*⁵, *ússe na rwáša*⁶ *na rwágiša*⁷, *urašíkame ñkà ñka ikám-*
 l'intérieur, ressemble avec *rwáša* et *rwágiša*, sois doux comme une vache qui est
*wa, uradéndeze ñkà ñgeri*⁸ *Ñabadénda.*
 traité, étends-toi tranquille comme le ruisseau de *Ñabadénda*.

*Ba Múgúrirá wa Hóza*⁹ *umútšuzi wá umwámi watšúraga Narúšara*¹⁰
 De *Mugúrirá* de *Hóza* forgeron du roi qui forgeait *Narúšara*
*akayuzuza*¹¹; *ugázagáze*¹² *ñkà amázi ya urufúnzo*¹³ *ukúze uruháro*¹⁴ *ñkà*
 il l'achève; montre bien comme l'eau de papyrus creuse le sillon comme
*uruhára*¹⁵, *usokóze isúnzu*¹⁶ *ñkà Rusáke rwa Mugámbara wa*
 le terrain brûlé, relève la mèche de cheveux comme le coque de *Mugámbara* de
*ñkóko, ubimdíkire ñkà ñamatanga*¹⁷ *wátire kú nda ñkà ababazi*¹⁸.
 la poule, couve comme *ñamatanga* divise-toi dans le ventre comme les égorgeurs.

¹ Rends les sorts favorables.

² M. à m. force musculaire. *Urakábura ubugíngo*, puisses-tu manquer de force, mourir, une grosse injure.

³ Que je suis encore un homme habitant le vrai *Ruánda* (par opposition au séjour de morts).

⁴ *Kúgira umúkono*, être habile, *lóra umúkono wánye*, vois comme je suis habile, que le *rugúmbu* use de toute son adresse pour rendre les sorts favorables.

⁵ M. à m. dans le ventre.

⁶ Petit taureau qui a une tache blanche sur le front, et qui deviendra *imána*.

⁷ Arbre du *Búkoña* (province du *Ruánda*); tous ceux que se réfugient sous ses branches en temps de calamité sont sûrs de la vie.

⁸ Le ruisseau de *Ñabadénda* est le lac Kivu auprès duquel le fameux forgeron était installé. — Les tempêtes sont rares sur le Kivu. — Que la graisse brûle claire, avec une lumière bien étendue, bien large, unie comme la surface du Kivu.

⁹ Ascendants de *Ñabadénda*.

¹⁰ *Narúšara*, marteau de grosses dimensions qui sert dans l'intronisation du nouveau roi.

¹¹ M. à m. le remplit; un forgeron ordinaire mettrait plusieurs jours à achever ce grand œuvre; mais quelques heures suffisent à *Ñabadénda*.

¹² *Kugáragára*: être évident, en apparence, «mets en évidence». Dans tout ce qui suit on demande au *rugúmbu* de ne pas faire les choses à demi, mais, de se prononcer franchement pour éviter toute équivoque.

¹³ Qu'on y voie aussi clair que dans les nappes d'eau larges qu'on trouve dans les marais où poussent les papyrus.

¹⁴ Divise-toi bien, afin qu'on distingue parfaitement et la droite et la gauche.

¹⁵ Dans le *Ruánda*, une ou deux fois par an, on brûle une partie des prairies pour que l'herbe repousse plus vigoureuse. Les quartiers noircis se détachent bien sur les places intactes.

¹⁶ La crête de coque est bien droite sur la tête, ainsi, que la flamme s'élève sur le *gitšámbi* décidé.

¹⁷ Nom «de gloire» qu'on donne au coque.

¹⁸ Ceux qui tuent une bête de boucherie font d'abord une incision très nette sur tout le ventre.

Urákubitire móso kuyinéša¹, úkubiše yómbi² nka abavúzi³ ba
 Frappe donc la gauche pour la vaincre, frappe des deux comme les frappeurs de
ingoma; múlo išóngore úkubite imóso, nyihennébereze wére,
 tambour; que la droite soit heureuse frappe la gauche, vaincs-la deviens blanc,
úbe imána, múlo nyihe ubúgaba⁴, na ubugtngo, úbe wa múbiri⁵, nza-
 sois imána, la droite donne lui la virilité, et la force, sois celui du corps, je te
gutúze mu gitúza, uzantúze mu Ruándá⁶ uzandinde.
 porterai sur la poitrine, tu me porteras dans le Ruándá tu me garderas.

Ibesiga⁷ nanye nzakulinda ivu⁸ nzakulinda ibimóno
 Les oiseaux de proie et moi je te garderai de la cendre je te garderai des fourmis grosses
na ubušíši⁹ uzáhábga ingwa na umwířwa¹⁰ na abána ba bápumu
 et des fourmis petites tu recevras la chaux et umwířwa et les enfants des devins
ba Mútara wa Rugánzu¹¹. Úrwo ruréze, rwéze ibišíšana.
 de Mútara de Rugánzu. Celui-ci est blanc, il est blanc complètement.

On allume alors le *mutávu* à la partie supérieure au moyen d'un tison qu'on prend dans le foyer, ou mieux avec une tige sèche de sorgho.

Puis on considère attentivement la direction que prend la flamme: tout en effet, dépend de là, comme on le verra à l'instant même. Si les sorts sont défavorables, la conclusion est inévitable: «Je suis guetté par un *múzimu* et déjà pris.» Il faut donc le connaître. On met un autre *mutávu* à la place de celui qu'on enlève, carbonisé, du *gitšámbi*.

Níba usánze nírakanáka¹² áli we untéra, urágure ndbi, úgalire¹³
 Si tu trouves qu'une telle est elle qui me frappe, devine mal, ferme

¹ Comme on le verra ci-après, le côté droit du *gitšámbi* est celui qui fera connaître le bonheur, le côté gauche, son adversaire, doit être vaincu.

² Avec les deux bras.

³ On bat le tambour avec deux baguettes (*imilířo*). «Emploie donc toute la force pour vaincre la gauche, les deux bras n'y seront pas de trop.»

⁴ La virilité: c. à. d. l'énergie, le succès.

⁵ Un *rugĩmbu rwéze* est porté au cou, ou sur la tête; on l'appelle «celui du corps» précisément parce qu'on l'adoptera comme ornement, talisman.

⁶ De même que je te donnerai une place sur ma poitrine, de même puisses-tu m'assurer une place dans le *Ruándá*; puisse-je vivre encore, sous ton égide, de longues années dans mon pays aimé.

⁷ Il y a dans le *Ruándá* des oiseaux de proie qui peuvent soulever des moutons, et qui dérobent parfois des enfants. Il semble qu'on parle surtout ici par métaphore, des ennemis humains.

⁸ Je ne te laisserai pas tomber, par mépris ou négligence, dans la poussière.

⁹ Les *bimóno* sont de grosses fourmis noires, les *bušíři*, sont toutes petites. Les deux espèces ne dédaignent pas la graisse: le client préservera le *rugĩmbu* de ces ennemis voraces.

¹⁰ On verra plus loin, qu'on fait usage de pierre blanche, et de *mwířwa* dans la confection de l'amulette.

¹¹ Rois du *Ruándá*, dont les actions d'éclat sont posées dans la légende. «Tu seras digne d'être porté agréé par les enfants des célèbres devins des souverains d'autrefois.»

¹² On suppose qu'il s'agit ici d'un esprit de vieille femme.

¹³ *Kurĩgalira*, c'est mettre devant la porte d'entrée du lugo les *múgaliro*, grosses branches et racines. En plein jour les *múgaliro* sont mis à l'intérieur du lugo, l'entrée est libre. Lorsque les gens sortent, ils se contentent de fermer la hutte avec le *rúgi*, porte tressée. On demande ici au *rugĩmbu* de faire passer la flamme (comme des *múgaliro*) devant l'*ilémbo* du *gitšámbe*. On verra plus loin la signification attachée à cette direction.

*butalira*¹, *ušire ku mūtwe*, *wikolere*², *urákubite mulo, móso, yištme*,
avant le soir, mets sur la tête, porte, frappe la droite, la gauche, qu'elle jouisse,
*uyiháye*³ *ubugingo na ubugabo*.
tu lui as donné la force et la virilité.

Niba usánze atali we, wánga umútsuli, witsulure, úbe
Si tu trouves que ce n'est pas lui, déteste le renversement, redresse-toi, sois
imána, wére.
imána, blanchis.

Même procédé pour l'*umwunámuko*, nouveau *mutávu*, même formule: «Si tu sais que le *múzimu* qui m'a frappé acceptera tel ou tel sacrifice, deviens blanc, deviens *imána*.» Dans le cas d'une réponse défavorable on recommence jusqu'à pleine satisfaction.

Ainsi pour le *rwánzire*.

*Ntelekéra ntyo, mbága inka, nkázira amayézi yáyo*⁴,
Si je sacrifie ainsi, je dépèce une vache, je suis mal avec l'herbe mâchée d'elle,
*nkázira ibamba*⁵ *láyó, nkázira ibambura láyó*⁶. *Niba usánze*
je suis mal avec l'extension d'elle je suis mal avec l'enlèvement d'elle. Si tu trouves
*léro nkazábúzira*⁷, *móso yištme. Uzáne uru-*
donc que je serai mal avec lui, la gauche qu'elle se réjouisse. Amène le flam-
*kóngi*⁸, *ukóbe*⁹ *ukángule*¹⁰, *uzáne isakáka*¹¹, *utšulángure išira*¹² *ušire ku*
beau, pétille folâtre, amène la foule, renverse le panache mets sur

¹ *Kwítra*, faire soir, *bgíze*, il est tard. *Butaltra*, avant qu'il ne fasse soir.

² Porter un fardeau sur la tête, se dit *kwékolera*.

³ Lui ayant donné.

⁴ L'herbe qui a subi la première grossière digestion.

⁵ S'entend de la peau. La peau de la vache est étendue au soleil, le côté du poil en haut, au moyen de *mámbo* ou petits pieux qu'on fiche en terre; ces pieux au nombre d'une quinzaine traversent la peau sur tout le pourtour.

⁶ *Kubambura* est le verbe contraire de *kubamba*. «Je suis exposé à des dangers au moment où j'étendrai la peau, et au moment où je la détendrai.»

⁷ *Bu, ubulelekéra*: cette façon de sacrifier.

⁸ De *gukóngeza*, allumer. Quand les gens du roi viennent officiellement piller un village, ils s'acquittent de leur message avec tant de précision que souvent il ne reste plus une seule hutte debout; tout a été brûlé, saccagé. Les cris des malheureux se répercutent au loin et dans les agglomérations voisines en entendant ces exclamations on dit: «*Havúze inkóngi*.» Si donc le côté gauche s'éteint le dernier, ce sera pour moi le signe d'un malheur semblable à celui qui provoque les *inkóngi*, et les calamités (*ibágo*), éclairés, guidés par cette lueur sinistre (figurée par la flamme du côté gauche) ne manqueront pas de m'atteindre: «*Ibágo bizába bifita ulámuri rwo kumbona*, les malheurs auront une lampe pour me voir.»

⁹ *Kukóba*, équivalent de *gukubagana*, avoir les manières inconsidérées; que la flamme s'agitant en tout sens avec bruit indique clairement que le malheur est proche pour moi; je préfère la vérité, si terrible soit-elle, aux déguisements flatteurs.

¹⁰ Équivalent de *gusára nábi*, être prophète de malheur, sujet ennuyeux; ce terme se dit également des enfants qui pleurent sans trêve.

¹¹ *Isakáka*: que la flamme pétillante imite le bruit d'une foule d'hommes qui s'approche; je saurai par là que je suis près d'être enterré (cette affluence de voisins et d'amis seront les invités qui viennent assister à ma sépulture imminente).

¹² *Isira*: panache que porte *Lańgómbe* dans les cérémonies du *kubándwa*. Que la partie supérieure de la flamme tombe brusquement à gauche comme le panache de l'*imándwa* (lorsque

*išamba*¹ *kwa mézi ya Rukūngu aho imfura*² *na intwāli ziža, zikamenéra*;
la forêt chez mézi ya Rukūngu ou les Batūtsi et les guerriers vont, s'habituent;
*wihagañuze mūlō nka umūši*³ *wihagañuza intāmbi*⁴.
échappe-toi de la droite comme le mūši qui fait tuer (avec) le couteau.

Je donne maintenant les signes auxquels on reconnaît que les sorts sont favorables, ou défavorables.

Si le côté gauche du *mutāvu* s'éteint le premier, il a été frappé par le côté droit, vaincu: donc les sorts sont favorables.

Si le côté droit du *mutāvu* s'éteint le dernier mais brûle lentement, les sorts sont favorables mais laissent cependant dans l'esprit un doute poignant.

Si la flamme et du côté droit et, du côté gauche, va en arrière (*ku mugōngo, ku bihéko*) on a été attaqué, ou on va être attaqué par un esprit de vieille femme: «*Natēwe na umukētšuru uhētse umwāna*, j'ai été frappé par une vieille femme qui porte un enfant sur le dos.»

Si la flamme du côté gauche vient dans l'*ilēmbo* du *gitšūmbi*: «*Natēwe na umūzimu wā umūhali*, j'ai été frappé par un esprit jaloux» (des honneurs qu'on rend à un autre esprit, alors que lui est délaissé ou fâché de ce que la mort l'a emporté avant celui qu'il attaque maintenant par esprit de vengeance).

Si la flamme passe dans l'*ilēmbo* et le *mugōngo*: «*Natēwe na umukētšuru ugomēša umukurāmbere*, j'ai été frappé par l'esprit d'une vieille femme qui met en mouvement, incite à la révolte un esprit des ancêtres.»

Si une petite flamme part de gauche pour aller à droite, en passant par le *mugōngo*: j'ai été frappé par un *mūzimu* qui demande un humble morceau de la chèvre qu'on immole à *Nirimbuto*.

Si la flamme est scintillante, si le *mutāvu* brûle péniblement, on a été frappé par un homme mort d'un cou de lance ou de la syphilis.

Si la flamme se partage en quatre flammèches qui, par après, se réunissent à gauche, pas de pardon à espérer, la mort est certaine. On a été frappé par les *bāzimu bi Kimano* c. à d. venant d'une clan étranger, mais cependant en relation de parenté avec N. le client.

Langombe fait des gestes très prononcés le panache assez mal assujetti, est exposé à tomber à droite ou à gauche). Ce sera un signe de défaite pour moi.

¹ Mets la flamme du côté gauche, appelé la forêt des malheurs; tels des animaux féroces hôtes de la forêt, vont fondre sur moi.

² Tout le monde est appelé dans le séjour ténébreux (*kūzimu*); les *Batūtsi* eux mêmes (les premiers-nés, la classe élevée, *imfura*) et les héros doivent s'y rendre, mais ils comprennent si bien dès leur arrivée en ces lieux souterrains le sort qui leur est réservé éternellement, qu'ils acceptent de bon cœur leur destinée: «*baramenéra*, on s'y habitue, on s'y fait, on ne demande pas à en sortir.»

³ Terme de mépris que l'on applique surtout aux gens des contrées au nord du *Ruānda*. Mais en somme c'est une insulte relative en ce sens que personne ne s'en trouve froissé, puisque personne ne croit faire partie du *Bāši*.

⁴ Les *Bāši* se servent d'un petit couteau (*intāmbi*) comme cure-dents. Ce couteau fait «fuir», disparaître les parcelles de viande restées dans la bouche. L'opération est faite rapidement; qu'aussi vite la flamme s'éloigne de droite pour se porter à gauche que la viande détachée des machoires par le couteau!

J'ai dit plus haut qu'on tirait ordinairement de la masse de graisse et de *bužuri* de 8 à 24 petites boulettes. La plupart du temps on n'emploie pas tous ces *mitávu* parce qu'on a rapidement la réponse souhaitée. Ceux qui ont été mutilés sont ramassés et conservés dans une feuille de banane, ou dans une petite cruche. Parmi ceux qui ont servi, on distingue la catégorie des *mitávu yéze* et celle des *mitávu yirabuye*.

Ces derniers sont jetés sur la colline.

Ceux de la première classe, les *mitávu yéze* sont placés ou sous le *muségo* (oreiller), ou dans le *ruhámo* du *mulángo*, ou dans un petit vase (*kámugo*). Ils assureront la paix à la demeure qui possèdera ces trésors.

On porte comme amulette en tout temps le *rugĩmbu rwéze rwa impágalike*, et celui du *rwánzire*. On porte le *rugĩmbu rwéze rwa umwunámuko* quand on va sacrifier aux esprits dans les *marádro*¹.

Voici comment on compose cette amulette.

Quand le *mutávu* a été consommé on dit:

«*Nimuzáne amázi muruholeže.*»

«Apportez de l'eau pour éteindre le *rugĩmbu*.»

On verse l'eau lustrale en disant:

«*Ku mpéši nu ku ruhira.*»

«Dans l'été et dans l'incendie.» C. à d. de même que nous t'avons donné la paix (l'eau lustrale est nommée *ubuhóro*, la paix), ainsi nous la donneras-tu en été, et quand nous aurons brûlé les hautes herbes sur les collines. Puisse-t-on avoir pour nous *Imána* à la saison des récoltes².

On ajoute:

«*Ubuhóro buli má ntoki.*»

«La paix est dans nos mains.»

On prend le *mutávu wéze* carbonisé, on le mélange avec un autre *mutávu*, celui-ci non-brûlé, le tout est inséré dans une bande de *mpúzo* (étouffe d'écorce d'arbre), en disant:

«*Nšíze Imána mu ngobe*³.»

«J'ai mis *Imána* dans le berceau.»

Puis il met sur le *rugĩmbu* à l'intérieur de ce *mpúzo* de *mútabataba* (espèce de ficus) un peu de *mwišwa*, en disant:

¹ Celui qui sacrifie, v. g. une chèvre, prend dans la main droite le *rugĩmbu rwéze* et le dépose dans la hutte de l'esprit en disant: «*Ngo tyi imána nēzeže, yo kugúha iki gitángwa*. Voici l'*imána* que j'ai fait blanchir (que j'ai trouvé favorable) pour te donner cette victime (cet animal); *ukištme léro*, agréé le donc.» On suppose donc que l'esprit est tenu d'accepter ce qu'*Imána* a déclaré suffire.

² On exprime des vœux analogues à l'apparition de chaque nouvelle lune: «De même que j'ai eu pour moi *Imána*, dans la lune qui vient d'achever son cours, ainsi je le souhaite pour le mois qui commence.»

³ Peau de mouton ou de chèvre dans laquelle les femmes installent leurs enfants pour les porter sur le dos.

«*Iyi ni namwĩšura; nišuka mu mpĩndu nišuka*

«Ceci est ce qui rend heureux; je suis heureux dans les cris de joie, je suis heureux
na umwāna, na abatwāre, na umugóre na rubānda, bōse baŋgĩrire
avec mon enfant, avec les chef, avec ma femme et tout le monde, tous qu'ils aient pour moi
imitšo intza¹.»
de mœurs bonnes.»

Il teint le *rugĩmbu* d'eau blanche (*ĩngwa*) et dit:

«*Inóno ya Bastndi na kibānda inonóra ababéyi, ino-*

«Petite pierre de *Bastndi* et de tout le monde qui met bien avec les parents, qui
nóra abagénzi, inonóra abázimu.»
met bien avec les amis, qui met bien avec les esprits.»

Il met une tige d'*ivábge* (petite plante sacrée) sur le *rugĩmbu* et dit:

«*Íli ni ivábge, imvúburira² kubāra nu guhéka.*»

«Ceci c'est l'*ivábge*, qu'elle m'aide à enfanter et à porter sur le dos, de nombreux enfants.»

Il ajoute une feuille de ficus (*mútabataba*):

«*Uyu ni umutaránza³ indánza ku bāna.*»

«Celui-ci c'est *umutaránza* je ne suis pas mal sur les enfants.»

Il enveloppe le tout dans le *mpúzo* et tendant les deux mains il offre l'amulette au client qui, assis, le reçoit des deux mains en écoutant sérieusement les paroles suivantes du devin:

«*Iyi ni imāna, siŋkwĩme imāna, ŋguhāye imāna, ŋguhāye*

«Ceci c'est *imāna* je ne te refuse pas *imāna*, je t'ai donné *imāna*, je t'ai donné
ubuhoro, wēze imāna itēka⁴.»
la paix, blanchis *imāna* toujours.»

Parfois aussi on présente l'*imāna* au bout d'une *mawoko* (espèce de rame courte pour remuer la bouillie dans la marmite).

Très souvent chez les *Bahútu* on enveloppe l'*imāna* dans un simple *kilère* (écorce sèche du tronc de bananier). Ce mode n'est pas employé chez les *Batútsi*. Ceux-ci du reste, n'aiment pas à porter «nu» l'*imāna* de *mpuzo*; ils le revêtent de perles en couleur, *mitáko*, et le suspendent au cou comme les *Bahútu*⁵.

C. *Kuráguza inkóko*, la divination par les poussins.

Ce mode de divination est presque exclusivement usité chez les *Batútsi*, chez les *Bahútu* ennoblis, ou chez les *Bahútu* qui ont obtenu le commandement sur une certaine portion de territoire.

¹ Que personne ne nourrisse de mauvais desseins à mon égard.

² Remarquez l'assonance entre ce mot et le précédant: dans la plupart des formules sacrées on cherche à accoupler des mots qui ont à peu près le même son.

³ «Nom de gloire» que lui donnent les *bápfumu*.

⁴ Aie toujours pour toi la bénédiction du créateur, qu'il ne t'abandonne jamais, en quelque lieu que tu soies.

⁵ On le porte aussi sur la tête, au dessus du front.

Certaines familles du *Marángara* n'ont d'autres corvées que celle de fournir des poussins à la capitale ou aux grands chefs; ils les livrent à époque fixe, et lorsque, en dehors de ces périodes, une grande calamité menace, l'envoyé du roi réclame aux *bahútu* un certain nombre de poussins supplémentaires. *Twagutsiye ibihóho tšúmi*, je t'ai imposé pour 10 poussins. Les poussins sont enfermés dans des bandes d'écorce de bananier, et c'est alors qu'on leur donne seulement le nom de *bihóho*.

Depuis que les «ignobles» Européens ont envahi le Ruanda et ce sont abaissés à manger des œufs et des poulets, les poussins ont quadruplé de prix et dans certains districts les pauvres tirent d'assez beaux bénéfices de l'élevage des oiseaux sacrés.

Un des meilleurs moyens d'avoir un grand succès auprès des chefs chez qui on veut prendre service c'est de leur offrir en cadeau quelques douzaines de ces poussins toujours de plus en plus rares.

On prend, pour les *Kuráguza*, des poussins de trois à quatre jours. Dans une seule séance chez les *Batútsi* on peut en immoler jusqu'à une quinzaine; on est plus réservé chez les *Bahútu*.

Deux hommes au moins sont nécessaires pour cette opération, le devin et un aide bien au courant de toutes les rubriques.

Le devin prend donc dans la main droite un premier poussin. Il se met un peu d'eau dans la bouche, puis il fait passer cette eau directement dans le bec du poussin; cette eau mélangée de salive est précisément l'*imbuto*. Puis, pour s'assurer les sorts favorables, il parle très doucement à l'oreille droite du poussin pour que, s'il en est besoin, avant que la dissection soit entreprise, il modifie ses entrailles et les rend «blanches». Voici la curieuse formule qu'on débite en cette circonstance.

«*Úmva mána ya i Rwánda, úmva Gasánza ka Rusánza*¹, *úmva ná murá-*
«Ecoute Dieu du Ruanda, écoute *Gasánza* de *Rusánza*, écoute toi qui dé-
*gura ubgéngé, ubúndi búli mú nda*². *Niba usánze ngira ubuhóro (atáli*
vines l'esprit, l'autre est dans le ventre. Si tu trouves que j'ai la paix (que ce n'est pas
wa múzimu unléra azatsindwa ná ibo, niba usánze ntázira
cet esprit qui me frappe qu'il sera vaincu par ceci, si tu trouves que je ne suis pas mal
*ibo*³), *úli inkokókazi usétse umuswáswa, úli isáke usétse imiti*⁴;
avec ceci), si tu es une poule fais rire l'oviducte, si tu es un coq fais rire les miti;
uhánagure igišwi, unóze igitšúmbi kxa Luhinda wa Nzúnege ya Ki-
essule prépare le *igišwi*, arrange bien le *gitšúmbi* de *Luhinda* de *Nzúnege* de *Ki-*
*meñabántu urámbure amávi, uráte amagánza kw'igánza likurámbere*⁵,
meñabántu étend les genoux, rend belles les paumes sur la paume supérieure,

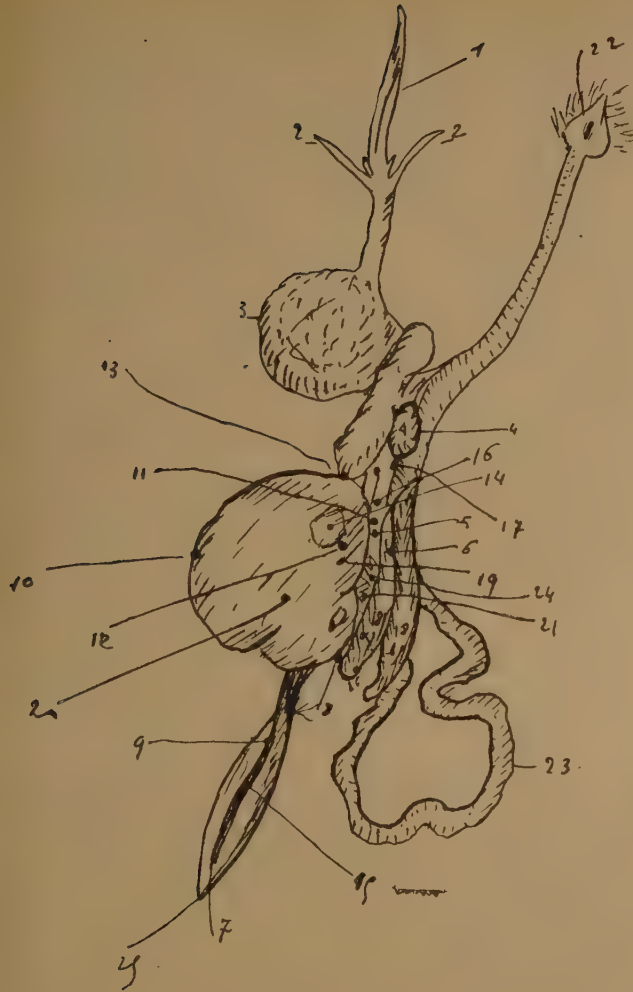
¹ Nom propre pour «glorifier» le poussin; *izina ikuzo*: nom de gloire.

² La divination au moyen du poussin est de beaucoup supérieure aux autres. Le poussin a un esprit très clairvoyant, et pourtant il n'en emploie qu'une partie, le reste est caché à l'intérieur.

³ Pour ne pas m'exposer à des répétitions j'indique ici en un mot, les quatre hypothèses déjà connues, il est clair qu'on ne fait allusion qu'à une seule à la fois.

⁴ Partie correspondante, chez le coq, à l'oviducte. Fais rire c. à d. rend favorables, qu'on n'y trouve pas d'*lnkebe*.

⁵ Voir la figure; ces mots sont mis ici pour *ikiránga kikirámbere*.



1^{ère} face de l'intérieur du poussin, telle qu'elle se présente lors de l'inspection.

1. urūlimi, langue. 2. umuhéto, l'arc. 3. ikigéga, le gésier. 4. inzu, la maison. 5. ku manéte. 6. ku tšayi. 7. ku kazāru, le petit nez. 8. mu bihāra. 9. mu bihēko. 10. ibitumvāngoma. 11. mu kxānzu. 12. ku rusika. 13. itšundānir l'inda. 14. ku muhēha. 15. intšukūzi ya imuhira. 16. amāvi, les genoux. 17. umutāngo wā ingoro. 18. ibirānga, a) ikikurambere, b) ikigenzi. 19. tñkebe. 20. ibulēmba. 21. imbuga. 22. La mitre. 23. L'intestin diminué de longueur. 24. ubūliri, le lit. 25. urukūnga rwā tñka. 26. gihānda.



2^{ème} face de l'intérieur du poussin telle qu'elle présente dans l'opération.

1. urūlimi. 2. kigéga. 3. umūtima, cœur. 4. ivūko, foie. 5. inda, ventre. 6. urūbaga. 7. ibirānga. 8. urūra. 9. La mitre.

ūšire amāta mu gisābo¹, wavūtre āya tñka, utšūnde āya izana²,
mets du lait dans le fiel, retire le beurre de celui de la vache, baratte celui de cent,

¹ Que la poche de fiel soit bien remplie; signe favorable.

² Kwāvura, retirer le beurre du petit-lait: que les signes favorables annoncent, pour nous, une grande richesse en troupeaux.

wānge yuko igisābo gisūra inkómero¹, ukxāngeyo ubugútu¹ nā
oppose toi à ce que le fiel annonce (présente) une blessure, refuses-y une fente et
ubutšamugōngo¹ nā akasúnika, nā akāmukubi nā akā ingata, nā akā
une coupure du dos et le petit qui pousse, et *akāmukubi* et celle du support, et celle
ingoma n' akabarāguza, nā akāla kālī išira² karitšāre inkūn-
du tambour et celle qu'on fait deviner, et le petit ongle qui est l'*išira* qu'il s'asseye sans
gu³ išira liratsūmite amažāmbere³ ākā umūségo wīseguye uragasēndeho
corne l'*išira* qu'il attaque les précédents celle de l'oreiller qui s'est appuyé défais-y
umūgome nā ipfundo⁴ inkebe urayitūze ku rusika⁵ rwa mwūmba, urayitūze
la révolte et le nœud l'*inkebe* adoucis-le sur le *rusika* de *mwūmba*, adoucis-le
ku muhéha⁵, inkebe urayitūze ku mulāngo w' ingoro⁵, inkebe urayitūze mu
sur le *muhéha*, l'*inkebe* adoucis-le sur l'entrée de la hutte, l'*inkebe* adoucis-le sur
manéte⁵. — Urānge iyiburēmba⁶ urānge iyo mu Kihāra⁶, urānge ibitum-
le *manéte*. — Hais celui du *buremba* hais celui dans le *Kihāra*, hais celui qui
vāngoma⁶ imbuga urayifukūre, urabonētse umusēni⁷, urānge inšukūzi
n'écoute pas le tambour le puits creuse-le bien, fais paraître le sable, hais le «creuseur»
ya imūhira⁸ nā iyi išwa⁸, nī iyi ināma, ikxānzu, urakxūgurure⁹
de la maison et celui de l'étranger, et celui du «conseil» la passe, rends la propre
hakagēndabamēni¹⁰, išira lirābe «Mutēza wa Nzāmba¹¹», akāra
que les habitués y passent, que l'*išira* soit «Fais frapper de *Nzāmba*», que l'intestin
karābe ubuhoro, urakāngeho amāhwa, imāndu irābe mikēya¹², urūbaga
soit en paix, hais-y les épines, les saletés qu'elles soient peu nombreuses, le *rubaga*

¹ Complément par opposition de la phrase précédente. Si sur la poche de fiel on trouve des plis, des fissures, les sorts sont noirs; toutes les parties qui suivent, se trouvent d'ordinaire sur le foie; mais que le poussin les en écarte!

² L'*išira* est une petite boule graisseuse irrégulière qui pour être signe de bonheur, de richesse, doit être trouvée au dessous du *muhéha*, «doit s'asseoir, bien ronde, sans aspérités qui rappellent les cornes».

³ Que le côté allongé de l'*išira* prenne la direction des *birānga* «*amažāmbere*».

⁴ Voir plus loin la rubrique sur l'oreiller. Le ruti qu'on trouve sur le buliri, le lit: *umūgome* = *imāndu* les saletés.

⁵ Si on trouve l'*inkebe* (petit point de couleur brunâtre sur l'une ou l'autre de ces parties [voir fig.], les sorts sont favorables). *Gutūza*: rends propice, donne un aspect agréable, faire habiter, mettre.

⁶ L'*inkebe* dans l'un ou l'autre de ces endroits (voir fig.) est signe de malheur, les sorts sont noirs.

⁷ L'*imbuga* est une fine membrane luisante, claire «comme l'eau d'un puits», transparente et qui permet de voir ce qui est au côté opposé, comme on voit dans une source limpide le sable qui en tapisse le fond.

⁸ Qu'on ne trouve pas d'impuretés sur le *rubaga*, ce serait l'indice de la présence de *bāzimu* du *lūgo* (*imūhira*) à la maison; étrangers: d'une fille qui est épousée par un jeune homme n'appartenant pas à la famille on dit: *yagiye kušāka išwa*, elle est allée chercher des étrangers.

⁹ Nom qu'on donne à une ouverture qui dans la cloison du lūgo donne passage aux différentes parties de l'enceinte.

¹⁰ Que les *bāzimu* y passent sans difficultés et sans avoir lieu d'être mécontents; si le *kxānzu* est exempt de taches, les sorts sont favorables.

¹¹ Nom propre pour indiquer que l'*išira* doit avoir toutes les conditions pour être victorieuse. *Kutēra*, frapper; *kutēza*, faire frapper.

¹² *Ubūra*, l'intestin; *akāra*, l'intestin du poussin; qu'on n'y trouve pas de rugosités, des couleurs brunes; *mikēya litote*, pour «qu'elles soient nulles».

*urorútsure ñka umugóngo wa umuhóro*¹, *uraruháte uralulénze kazúru*²
 forge-le comme le dos d'une serpe, commande-le fais le surpasser par le petit nez
*muruknga rwá ñka na abatwáde*³, *urángo inzira yo mu bihéko*⁴. *Ámaze*,
 dans ce qui ferme des vaches et des chefs, hais la route du dans *bihéko*. Ensuite,
*wére, úbe imána. Usánze, ntazápfa*⁵, *mána y' iRwánda úšire ñkebe*
 blanchis, sois *imána*. Tu as trouvé, je ne mourrai pas, Dieu du *Rwánda* mets l'*ñkebe*
*mu malémbo, ñrutángira*⁶, *ñamwángá zigénda*⁷, *izándolera*
 dans les portes d'entrée, qui devance, qui s'oppose à ce qu'elles partent, il verra pour moi
*ibitúruka*⁸ *na ibitáha*⁹, *usénde ñkebe ya ikága*¹⁰, *usénde ñkebe ibuta-*
 ce qui vient et ce qui part, enlève l'*ñkebe* du défilé, enlève l'*ñkebe* de là
*tšána, usénde ñkebe ku káso ka Bayága*¹¹, *usénde*
 ou l'on ne fait pas de feu, vains l'*ñkebe* sur la petite pierre à moudre de *Bayága*, vains
*ñkebe iBulémbo, usénde ñkebe mu nzu, na ñinžirizi*¹², *usénde ñkebe mu*
 l'*ñkebe* au *Bulémbo*, vains l'*ñkebe* dans la hutte, et les entrants, vains l'*ñkebe* sur
*gihánda*¹³, *gihámba*.
 ce qui pique, ce qui ensevelit.

Cette instruction (*kuyibgira*, lui parler, au poussin) une fois achevée, le devin donne le poussin à son aide qui l'étend dans une feuille verte de bananier (*urúkoma*), sur le dos, les ailes et les pattes écartées. Chaque main de l'aide retient à la fois une patte et une aile. (Ce service se dit: *kuségura ñkóko*, le développer.) La tête du poussin est tournée vers le devin.

¹ Que la partie médiale du *rúbaga* soit bien proéminente, bien lisse, bien arrondie.

² Si le *kazúru* s'avance en dehors, on a affaire à un *músimu wa ñgánirizi*, qui aime à plaisanter, donc les sorts sont favorables.

³ Voir fig.

⁴ Que sur cette partie médiale du *rúbaga* il n'y ait pas de sillon vers les *bihéko*: signe de malheur.

⁵ Si tu viens à savoir que je ne mourrai pas de si tôt.

⁶ *Gutángá ándi*: devancer quelqu'un; *yamutánze gusohóra*: il est arrivé avant lui; *gutángira ándi*: devancer quelqu'un pour le ramener en arrière. *Imána* devance un de ses protégés et le ramène des portes de la mort. — Ce mot, de la troisième classe, se rapporte à *Imána*, et à *ñkebe*, le messager d'*Imána*.

⁷ *Imána* peut seul opposer de la résistance aux voleurs; il fait en sorte que les vaches restent à leur possesseur (*ntizigénde*, qu'elles ne partent pas).

⁸ Ce qui vient d'ailleurs vers celui qui parle: «*Urátúruka he?* D'où viens-tu?»

⁹ Ce qui rentre à la maison. Ces deux mots désignent tous les événements relatifs à celui qui essaie de la divination: qu'*Imána* veuille bien les disposer de telle sorte qu'ils me soient favorables, que dans mes allées et venues je demeure toujours avec la paix.

¹⁰ *Kurága*, être étroit; *harága*, c'est étroit, cet endroit est resserré. L'endroit le plus resserré est pour les *Baharwánda*, le tombeau: «On y est mal à son aise, couvert qu'on est directement de terre.» (Cependant les *Batútsi* font en sorte que la terre rejetée dans l'excavation ne tombe pas sur le cadavre enveloppé dans la natte. Le corps du *mutútsi* est placé en 1, celui du *muhútu* en 2.) Donc que l'*ñkebe* n'apparaisse pas dans l'*ikága* ce serait signe que ma sépulture est proche.



¹¹ *Kuyága* se dit d'une matière qui fond, p. e. le beurre. On ne connaît pas ici de clan qui prenne le nom de *Bayága*.

¹² Les esprits qui veulent entrer dans la hutte.

¹³ Si on trouve un *ñkebe* sur le *gihánda* on est averti qu'on sera enseveli prochainement.

Dans une feuille de bananier parfaitement imperméable on a versé un peu d'eau ordinaire. Le devin en arrose le poussin, puis sépare facilement le duvet qui se réunit en mèches, il fait une incision profonde au moyen d'un petit canif (*agášo*) sur le côté droit dans le sens de la longueur du corps, passe le doigt sous la peau qui se détache, et fait une incision, dans le même sens, sur le côté gauche, met la chair à nu d'abord sur le croupion, ensuite sur le cou. Le gésier (*ikigéga* grenier à vivres) apparaît, on enlève avec les doigts, la langue et les deux petits éperons (*umuhéto*). La tête reste adhérente par la peau au reste du corps. On dépèce alors tout le poussin, on coupe les *mbavu* (les côtes), le sternum qu'on sépare et que l'aide retient sur l'aile et la patte droites. On retire l'intérieur avec les doigts, le reste est abandonné. En effet on ne se servira que de la langue, et de tout l'intérieur. L'aide verse de l'eau pure sur cet intérieur que le devin tient à la main, et examine avec la conscience la plus scrupuleuse dans les moindres détails sur les deux faces.

Dans la formule récitée par le devin à l'oreille du poussin on a vu déjà nombre de signes qui indiquent que les sorts sont ou-non favorables. Voici pour compléter, quelques explications encore sur le même sujet.

Si, sur le foie (auquel on donne en divination le nom de *ivúko*, naissance, de *kuvúka*, naître) on trouve une membrane qui le retient avec le *nda* (ventre): *natéwe na umúzimu usáka ubugúnzi*, je suis frappé par un esprit qui demande qu'on lui bâtisse un lugo, ou encore je suis frappé par un esprit de jeune fille.

Si sur une partie de l'intestin (*ubúra*) il y a solution de continuité: *ní umukétsuru wazáne ubulála ku bihéko*, qui a amené des dehors hypocrites sur le *bihéko*, c. à d. qui empêche d'enfanter.

Si sur le *rúbaga* on découvre de nombreuses petites fentes, on est en présence de l'esprit d'un homme mûr qui se dispute avec d'autres esprits en vue de s'emparer du commandement dans le lúgo.

Si sur les intestins on voit des filets sanguinolents, ils désignent qu'on est frappé par un esprit qui désire de la viande fraîche en sacrifice.

Que les deux *biránga* soient de même grosseur, de même longueur, et les sorts sont blancs.

Si le *kiránga* *kxá igikurámbere* est plus long et plus gros que l'autre, on est attaqué par l'esprit d'un *mugábo*.

Si sur l'intestin on trouve des rugosités, on est attaqué par un *múzimu* tué par la syphilis ou la lance.

Si entre les *biránga*, sur la membrane appelée *ku bultri* (sur le lit) on trouve une petite ligne rouge, on est averti que le *múzimu* veut tuer la femme du client, car cette ligne est un *rúti*, bois de lance; personne ne met jamais la lance sur le lit, sauf quand il a de mauvaises intentions de meurtre. Cette ligne rouge peut aussi signifier que le *múzimu* a été tué par la lance.

Si la membrane qui relie d'ordinaire le cœur et le foie fait défaut, on se trouve dans un embarras cruel qui ne disparaîtra qu'après qu'on aura consulté le *rugímbu* ou les *nzuzi*.

Si le lobe gauche du foie est divisé on a été frappé par une jeune fille, *uśāka kwubakirwa ulūgo ikigābo*: qui veut qu'on lui bâtit un lūgo à la façon des hommes, c. à d. un lūgo avec une femme pour la servir.

Si le *ñkebe* est près de la maison (*inzu*) c'est un *múzimu* qui se prépare à faire ingression.

Si on découvre un *ñkebe* dans la mitre, la femme du client est vouée à une mort certaine.

S'il y a un *ñkebe* dans l'*itśūndaniro l'nda*, le *múzimu* qui attaque est un frère de père et de mère, *úva nda tmwe*, qui sort d'un même sein.

Si le foie présente des fissures, on a été attaqué par un esprit de jeune fille.

Si on voit un *inkebe* sur la membrane qui relie le cœur au foie, on a été attaqué par un *múzimu* d'homme mûr.

Si le *kirānga kxi kigēzi* a la pointe tournée en dehors, on est victime d'un esprit qui est tombé très loin.

Si les *birānga* ne sont pas bien remplies, c'est la famine qui s'annonce prochaine.

Si on trouve des petites turgescences sur l'intestin et que ces turgescences (*iśira*) présentent un aspect sanguinolent, on a été attaqué par un *mukurāmbere*.

Si sur le *rūbaga* on voit une proéminence, on a été frappé par un esprit qui veut ou bien qu'on honore les *imāndwa* en son nom avec des peaux de bêtes comme vêtements, ou bien qui désire un lūgo mais sans femme.

Si le *ñkebe* est *ku tśāyi*, on n'en augure rien de mal avant d'avoir complété la divination par le *rugtmbu* ou les *nzuzi*.

Si sur le foie on trouve une tache de sang, on sait qu'on aura à offrir de la viande à un *múzimu* affamé.

Ici s'applique rigoureusement le principe «malum ex quocumque defectu, bonum ex integra causa». Si donc — tout le reste étant favorable — on trouve un *inkebe* à un endroit «mauvais», force est de recourir à un autre poussin. Il arrive parfois que la provision de poussins disponibles s'épuise avant qu'on ait pu découvrir la vérité; si le cas est pressant, on recourt sur le champ aux *nzuzi* ou au *rugtmbu*, plus expéditifs et moins coûteux.

* * *

Des accidents. Celui qui, par inadvertance déchire le gésier (*ikigēga*) n'aura pas de récolte cette année là.

Celui qui a déchiré le gésier ou l'intestin est tenu à se racheter sur l'heure, la punition heureusement, n'est pas onéreuse: le client prend le petit couteau des mains du devin, et touche légèrement les doigts étendus de celui-ci, en lui disant: «*Ndakwónóye*, je t'ai remis en ton premier état, que ces doigts n'aient plus jamais le malheur de *kwónónā inkókó*, d'enlever de sa valeur au poussin.»

* * *

Du poussin qui a donné une réponse favorable on tire des *impigi*, amulettes fort estimées.

D. Kuráguza intáma, la divination par le béliér.

On ne consulte pas les entrailles de la brebis, mais seulement celles du béliér. L'animal choisi peut être sevré depuis quelque temps, mais ordinairement on en prend un qui tette encore, pourvu cependant que les restes du cordon ombilical soient tombés: *intáma zimáse gukúngúra*.

Cette forme de divination est usitée seulement chez les *Batútsi* riches; aucun *muhútu* n'y a recours, dans le *marángara* du moins.

La cérémonie a lieu dans le *gikáli*, derrière la hutte principale. Elle exige au moins deux personnes, l'opérateur et un aide. Celui-ci saisit le mouton par la patte droite de devant, et par la tête, pendant que le devin verse dans la gueule de la victime du lait frais contenant de la salive de celui dont on veut connaître l'avenir (*imbuto*), et lui dit les paroles suivantes.

Ūmva mána yá iRwándá, mána yá intáma uli nábuhóro, nguháye
 Ecoute Dieu du Ruanda, Dieu de mouton tu es avec la paix, je t'ai donné
imbuto yánye, úbe intáma wére; nzakwítma imptsi, ndwe uzánima
 la semence mienne, sois un mouton blanchis; je te refuserai aux hyènes, et toi tu me refuseras
ibisíga; nzagutúze mu gitúza¹ ndwe uzantúze mu Rwónda;
 aux oiseaux de proie; je te porterai sur la poitrine et toi tu me maintiendras dans le Ruanda;
uzába intáma yá ingánzamarómbo², imarakišíka³, uzábe imána nzíza,
 tu seras un mouton puissant, qui finit les chagrins, tu seras un Dieu beau,
ikolere umúkono⁴, igwize umúkamo⁵, úbe ináñge⁶, tukuñúndure⁷,
 porte sur la tête la grâce, élargis le sang, sois blanc, nous t'enlevions les pattes,
tugúšire mu gisábo, wa ntáma, we, duzáguha umwišwa, tuzaku-
 nous te mettons dans la gourde, toi mouton, toi, nous te donnerons la tige sacrée nous te
rábira tñgwa, núbona yúko utáli bgère wirabure, uzáne
 teindrons de terre blanche, si tu vois que tu n'es pas pour blanchir noircis, amène
iBulémba, kwa mézi yá Rukúngu.
 le *Bulémba*, chez la clarté lunaire du sol.

Les recommandations achevées, on coupe la veine jugulaire du béliér avec un couteau minuscule; la bête s'abat. On attend ordinairement que la mort soit venue, mais on peut aussi dépecer la bête alors qu'elle palpite encore.

On enlève la peau suivant les principes usitées dans la divination par les taureaux.

¹ Comme amulettes.

² *Amarómbo*, essaims d'abeilles; *kugánza*, surpasser. On appelle *ingánzamarómbo*, un grand arbre qui surpassé tous ses voisins.

³ *Kišíka*, cœur angoissé; *umútima uhágaze*, un cœur debout. Ce mouton s'il est favorable supprimera toutes les craintes pénibles. *Kúmara*, finir, achever.

⁴ *Umúkono* = *umúnozo*, habileté, grâce; que le mouton soit absolument favorable, sans aucun défaut.

⁵ Qu'on trouve dans ton intérieur beaucoup de sang: symbole de richesse. Par ailleurs le mot *múkamo*, de *gúkawa*, traire, a le sens de «fortune». Que ton sang abondant m'annonce que pour moi la fortune est proche (surtout la possession de vaches).

⁶ Ressemble à un oiseau absolument blanc, sans aucune tache. Cet oiseau doit sa blancheur à ce fait qu'il peut téter les vaches: *yónka ínka*. C'est du moins la propriété qu'on lui attribue dans le peuple.

⁷ On recueillera religieusement les os des pattes pour en tirer des amulettes *inóndo*.

Les signes favorables ou défavorables sont également les mêmes :

- 1° Un *išira* sur le mésentère,
- 2° le *kirānga* plein, et bien rond,
- 3° des *ñkebe* en nombre voulu (on demande un minimum),
- 4° le cœur et le foie intacts, sans fissures, sans pustules jaunâtres,
- 5° la vésicule biliaire bien remplie.

Si le mouton a donné des sorts favorables, on le traite comme le taureau «blanchi»; c. à d. qu'on ramasse la viande¹ et la peau, qu'on les porte dans la hutte où elles sont étendues sur des herbes lisses (*inšĩnge*) qui ne peuvent s'attacher à la viande, que des gens au service du chef viennent monter la garde auprès de la dépouille pour écarter les fourmis, les rats et les chiens, que, le lendemain, on recommence l'examen attentif de l'intérieur du mouton, enfermé dans une *gitšuba*, vase en bois, fermé d'un couvercle travaillé (*urutemere*), ou de feuilles de bananiers (*amākoma*), vase qui a passé la nuit sur le *ruhtmbi* (étagère), que si on trouve sur les entrailles un signe néfaste, la bête est abandonnée².

Si les sorts favorables sont confirmés à la seconde inspection, on coupe au moins deux *ĩnkebe*, l'*išira*, la vésicule biliaire, une partie du péritoine, qu'on enferme dans un *mpúzo*, qu'on enterre et au dessus duquel on plante un ficus (*imāna*).

Le reste de la viande est abandonné aux *Bátwa*, et aux enfants de *báza*. Au cas où le bélier est «noir», on le donne entièrement aux *Bátwa*; la peau même n'est pas conservée. La peau d'un bélier «blanchi», au contraire, sert à faire des *mikáne* (vêtement national) qui seront portés par les enfants du client, ou par la personne au sujet de laquelle on a consulté les sorts. Le *mukáne* usé est placé sous l'oreiller et devient la proie des rats.

On retire des amulettes des moutons «favorables». On prend une partie des *ñkebe*, de l'*išira*, du *gisábo*, et l'on enferme le tout dans un *mpúzo* qu'on teint de *ngwa*, et qu'on porte suspendu au cou.

Ou bien on prend les os des pattes, on passe à l'intérieur du *buhivu* (herbe sèche), ou encore un nerf de vache offerte aux esprits (*ĩnka ya imbá-gano*); ce nerf est désigné sous le nom de «*umúla wə inšumitano*».

Toutes ces amulettes sont portées suspendues au cou.

E. Kuráguza *ĩnka*, la divination par les vaches.

Ce mode est, en principe, exclusivement réservé au roi du Ruanda. Ce n'est que par exception et non sans encourir les reproches de *musĩnga*, que les grands chefs se permettent, mais très rarement, cette usurpation de *kuráguza ĩnka*.

¹ Les pattes de devant et de derrière adhérentes au tronc sont repliées, ramassées sur la colonne vertébrale.

² Si le lendemain les entrailles sont devenues «noires», on appelle parfois un devin *wə ingenzi* (c. à d. plus particulièrement habile) pour qu'il se prononce sur le malheur survenu pendant la nuit.

On examine les entrailles des victimes soit à la capitale à proximité de l'enceinte royale, soit dans les autres districts du Ruanda.

En 1911 les devins de *mustnga* ont rayonné pendant près de cinq mois, sous la conduite de *Lwidgeмба*, premier ministre, dans les environs de *Kabgaye* cherchant partout un moyen de maintenir *mustnga* sur son trône. Les armes les plus efficaces pour détourner les compétiteurs et abattre les ennemis comme autrefois : « *Turaška imitsindo ya kera*, nous cherchons les moyens de vaincre qu'avaient à leur disposition les souverains d'antan ». Les devins qui opèrent en dehors de la capitale prennent plus spécialement le nom de *abagiša*.

Ils sont chargés de *kugišira umwami*, de consulter les sorts pour le roi; de lui procurer la bénédiction (*umugiša*).

Ces devins appartiennent tous — quelque soit le lieu où s'exerce leur ministère — à la famille des *Bakôngori*.

Ils sont aidés dans leurs fonctions liturgiques par les *Ntalindwa*. Ce nom signifie «exempts de la juridiction immédiate des chefs»; *abatalindwana abatwale*, ceux qui ne sont pas commandés par les chefs, qui n'ont pas à leur fournir d'impôts en nature, en travail, mais qui dépendent en tout et pour tout du seul roi. Ce sont ordinairement les enfants des *banamihelo* (m. à m. ceux qui ont un arc), suivants du roi, ou des enfants des *báza* de la capitale (servantes). Ils sont de ceux dont les indigènes disent que leur mère est connue et le père inconnu. Ils rentrent dans la classe des *Bahutu*; ils sont peu considérés, mais très craints, parce qu'ils peuvent, à droit ou à raison, se prévaloir parfois d'une haute origine et causer des ennuis à des fils légitimes de *Batútsi*, en revendiquant certaine part de l'héritage.

On n'utilise pas les génisses pour le *kuráguza*. Les taureaux seuls sont admis et encore faut il qu'ils soient absolument sains, qu'on ne leur ait pas coupé ou fendu les oreilles ou les cornes, qu'on ne les ait pas saignés avec l'*irago* (petite flèche).

On donne aux taureaux choisis, le nom glorieux de *mamána*, dieux (même racine qu'*Imána*, mais à une autre classe). Du reste généralement les *Batútsi* appellent ainsi le taureau de leur troupeau: *ngo iyi imána ya nbišo bganye*, voici l'*imána*, le dieu de mon troupeau.

Le jour fixé pour la cérémonie les *Bakôngori* conduisent dans le lugo d'un grand chef ou tout au moins d'un personnage riche, considéré et discret (*ingo za intúrage*) une dizaine de taureaux et quelquefois plus si l'on pressent des difficultés spéciales. Pendant que la procession se déroule majestueusement on réclame l'*imbuto* du roi. Celui-ci commence par se rincer la bouche avec de l'eau pure qu'il rejette aussitôt. Il se rince ensuite avec du lait frais qui est recueilli dans un petit vase de bois, *inkôngoro*. Ce récipient reçu par un servant *umwózi*, de *kwóza* laver, est transmis directement au *munámbuto* (*Bunéneri bga muhózi*). Celui-ci porte religieusement le précieux dépôt, ou le confie à un *ntalindwa* qu'il surveille de près pour qu'il n'ait pas l'audace de dénaturer l'*imbuto*¹.

¹ Pendant que *Lwidgeмба* présidait aux exercices de divination à *Išógwe*, à deux kilomètres de *Kabgaye*, il fut sur le point d'être mis à mort par *mustnga* accusé qu'il était d'avoir substitué à celui du roi son propre *imbuto*.

Quand le défilé a atteint le lugo dans lequel doit avoir lieu l'opération, on enroule une tige de *mtšwa* autour de la patte droite de devant de la victime. Le museau est lié avec une ficelle triple, en *rukāngaga*, jonc. (Ce *mugózi* se nomme *nábutatu*, à cause de la manière dont on l'a obtenu, et *indátšika*, qui ne se brise pas, à cause de sa solidité.) Si le taureau réussissait, malgré cette précaution, à pousser encore même un faible beuglement, on l'abandonnerait immédiatement, car il ne saurait fournir que des sorts défavorables.

Le taureau debout, est alors admonesté par un *mukōngóri* qui lui parle doucement à l'oreille tandis que d'autres *Bakōngóri* caressent la bête pour la rendre plus attentive, et qu'un autre le tient par les cornes.

Les paroles qu'on va lire, et qui sont sans aucun doute, avec l'*ibānga* des *imāndwa* les plus sacrées du Ruanda, m'ont été communiqué par un chrétien de *kabgaje* qui, dès sa plus tendre enfance, a été suivant d'un *mukōngóri*, et qui, à ce titre, a tenu cent et cent fois les taureaux sacrés durant l'opération de la divination. Comme la peine de mort serait le châtiment d'une indiscretion aussi grave, la prudence me commande de taire le nom de ce chrétien et celui de son chef.

Ūmva Imāna ya iRwānda, űguhāye imbuto ya Mustnga wa Lwābugiri.
Ecoute Dieu du Ruanda, je t'ai donné la graine de *Mustnga* de *Lwābugiri*.

Et ce disant le *muāmbuto*, *Buñéreri*, écartant les mâchoires du taureau, autant que le lui permet le *mugózi wa nábutatu*, verse lentement dans la gueule le contenu de l'*inkōngoro* qui a reçu la salive royale.

Il continue :

Ukāba imāna ya űnka, ukāba warāže kūlű űyu mūrwa¹, űkāba narāže,
Tu es un *imāna* de vache, tu es venu dans cette place, je suis venu,
ndű umugűša wā umwāmi, wābona mustnga, azatāha² kūlű űyu mūrwa,
je suis le devin du roi, si tu voyais *mustnga*, il rentrera dans cette place,
ugāšira ibisābo ibūlo ugāšira űnkebe mw' ibuga³, ugāšira űšira mu
mets donc la vésicule du fiel à droite mets donc l'*űnkebe* dans le puits, mets l'*űšira* dans
bāyi⁴, űli imāna ya űnka; intalindwa zikakutšūra mu gisābo,
les *bāyi*, tu es un *imāna* de vache; les *ntalindwa* t'emporteront, te mettront dans la gourde,
űyű imbuto nű ya Mustnga wa Lwābugiri, nturāguzwa nā umuhutu,
cette semence est celle du *Mustnga* de *Lwābugiri*, tu n'es pas consulté par le *muhutu*,
nturāguzwa nā umutwa, nturāguzwa nā umutšisi, ukamulinda
tu n'es pas consulté par le *mutwa*, tu n'es pas consulté par le *mutšisi*, garde le (*Musinga*)
űvu, akakulinda abahutu, nā urūhu rwāwe akazarulinda űšō.
de la cendre, il te garde des *bahutu*, et la peau tienne il la gardera de la saleté.
Nűba usānze azatāha kūlű űyu mūrwe, ukűmbagire, nkā
Si tu as trouvé qu'il ira bien dans cette place, marche lentement fièrement, comme

¹ On appelle ainsi l'endroit où le roi a fixé sa résidence. Les *ngo* abandonnés des anciens rois s'appellent aussi *mūrwa*.

² Rentrer au logis, en paix.

³ *Ku gisābo*, membrane très légère attachant au foie.

⁴ Voir plus loin p. 40.

ubukômbe, *utwâle itšumu kigénzi*¹, *abâpfumu bazakwišimana*
 les taureaux du troupeau, porte la lance sur le *kigénzi*, les devins seront heureux avec toi
mu Rwânda, *abâpfumu ba Bakôngóri bazagûkolera urûtsiro*, *nâ ikxûhagiro*,
 dans le Ruânda, les devins des *Bakôngóri* te feront le *rûtsiro*, et l'aspersoir,
niba hâlî umûzimu wâ indêngamulânço rwa rûtsiro nâ ikxûhagiro biza-
si il y a un esprit de «hors le clan» ce *rûtsiro* et cet aspersoir le
mutšinde, *niba hâlî umûzimu wo kwa Gahîndiro*² *wo kwa Rwógera*³ *wo*
 vaincront, si il y a un esprit de chez *Gahîndiro* de chez *Rwógera* de
*kwa Nîramávugo*⁴, *abo bázimu uzábaha urûtsiro*⁵, *uzabašimîša*
 chez *Nîramávugo*, ces *bázimu* tu leur donneras le *rûtsiro*, tu les rendras joyeux
*ikxûhagiro gîturûtse iBukôngóri*⁶, *gîturûtse kwa Nîrahônde*, *mu bâpfu-*
 avec l'aspersoir qui est venu du *Bukôngóri*, qui est venu de chez *Nîrahônde*, chez les de-
mu ba impôndagura — bázimu. *Usânze Imâna yarakwúbatse*
 vins de «ceux qui chargent de coups les esprits». (Si) tu as trouvé que Dieu a bâti chez toi
mû nda, *ûšîre inkebe ku rûra rwa Kiyângu*⁷, *ûšîre išîra mu báyî*⁸.
 dans le ventre, mets l'*inkebe* sur l'intestin de *Kiyângu*, mets l'*išîra* dans les *báyî*.
Musînga azakubukurukiriza, *uzašimîšwa ibîvugo*, *împara zizagu-*
Mustînga fera des fêtes en ton honneur, tu seras réjoui par les *bîvugo*, les *mpara* viendront
sânğanire, *nâ ibilôri*, *nâ ibirâto*. *Imâna ya inka uzizihîrwe mu rû-*
 à ta rencontre, et les merveilles, et les beautés. *Imâna* de vache tu seras fêtée dans le
*garama rwa ibgâmi*⁹, *umuhînzi wahîngaga agûhe impându*, *umûza*
 quartier de la capitale, le cultivateur qui cultivait qu'il te donne le chant de joie, la femme
*wakûburaga*¹⁰, *agûhe impându*, *bazâkulilîmbire*. *Mâna ya i Rwânda*,
 qui balayait, qu'elle te donne le chant de joie, chanteront pour toi. Dieu du Ruanda,
*usânze Mustînga wa Lwábugiri akîliho*¹¹, *asékera*¹² *mu Rwânda rwe*,
 (si) tu trouves que *Mustînga* de *Lwábugiri* est encore là, il rit dans le Ruanda sien,
*akasékera mû ngoma ze*¹³, *mâze*¹⁴ *wère ubê imâna ya inka*, *uli imâna*
 il rit parmi les tambours siens, ensuite blanchis sois *imâna* de vache, tu es *imâna*

¹ Sur le *kîrânça* de gauche. — Le droit se nomme *igikurâmbere*.

² Du lugo de *Gahîndiro* père de *Lwógera*, roi du Ruanda.

³ Père de *Lwábugiri* et grand-père de *Mustînga*.

⁴ Une des femmes de *Lwógera*.

⁵ Pour leur faire céder la place.

⁶ De la famille des *Bakôngóri*. Cette particule *bu* est employée pour désigner une classe, espèce d'objets, v. g. *amásaro* les perles, *ubásaro* le genre perle.

⁷ Au nord du *Bugoy* se trouve un pays renommé par sa richesse, *iBuyângu*. Tout ce qu'on apprécie est supposé venir du *Buyângu*. Que l'*inkebe* apparaisse sur un «magnifique» intestin (le mésentère) sans aucune tache.

⁸ Là où les intestins se replient, on appelle les *báyî* d'un autre nom, *ibitábazi*, les sauveurs. Les indigènes caractérisent cette partie en disant: *amâse arahôroše*, la bouse n'y est pas encore complètement formée.

⁹ Du côté du *gikáli*, opposé à la principale porte d'entrée.

¹⁰ Travail réservé aux *bâza*.

¹¹ Qu'il est encore plein de vie.

¹² Qu'il n'a, dans son pays, aucun motif de tristesse.

¹³ Qu'il possède une autorité incontestée, que son trône est inébranlable.

¹⁴ L'accent est ici narratif, le mot *kûmara* a l'accent sur *kû*.

ya tñka, ntúli ibikóndo¹ biñárire imítše, ntúli amagúfa²
 de vache, tu n'es pas les *bikóndo* qui urinent pour les petites nattes, tu n'es pas les os
ya intámbe, ntúli umuyónga wá urugtmbu³, ntúli inkóko basogótera
 d'un cadavre, tu n'es pas de la cendre de graisse, tu n'es pas un coq qu'on transperce
ku gitaka⁴. Uli imána ya tñka ukaráguzwa na abámi gússa, úkure tšira
 sur la terre. Tu es *imána* de vache tu es consultée par les rois seulement, retire l'*tšira*
ku mútima, ubóneze ibirángá⁵ nka umwámi wa Lwábugiri aboneze⁶
 du cœur, montre bien les *birángá* comme le roi de *Lwábugiri* a bien habité
úyu múrwa. Mána ya tñka, ndi umúpfumu wá umwámi, ndakuráguriza
 cette place. Dieu de vache, je suis le devin du roi, je te consulte pour
Mustnga wa Lwábugiri, ubóneze itšumu⁷, ndi umukóhngóri, nágukuraho
Mustnga de *Lwábugiri*, montre la lance, je suis un *mukóhngóri*, je sortirais de toi
umúzimu múbi, nágukuraho rufurágira⁸, nágukuraho umúzimu wá
 un esprit mauvais, je sortirais de toi un esprit étranger, je sortirais de toi un esprit de
umukóbga, umúzimu wo kwa Lwógera, wo kwa Lwábugiri, wo kwa Lwa-
fiile, un esprit de chez *Lwógera*, de chez *Lwábugiri*, de chez *Lwa-*
kagára⁹, nábona urútsiro rwá Bakóhngori, nábona ikxúhagirowá kxá abápfumu
kagára, je verrais un *rútsiro* des *Bakóhngori*, je verrais un aspersoir des devins
bá Nírahónde¹⁰ bá impóndagurabázimu, wère mú nda
 de *Nírahónde* de ceux qui frappent les esprits à coups redoublés, blanchis dans le ventre
nka umúseke, umwámi akulinde ivu, náwe ukamultnde ibisiga.
 comme le roseau, le roi qu'il te garde de la cendre, et toi garde-le des oiseaux de
Núko ágira ubuhóro Mustnga, ntásamwa, ntahútara, ntáya
 proie. Donc il a la paix *Mustnga*, il n'est pas pris, n'a pas de mal, il ne va pas
i Bulémbe¹¹, ntáya i Bulángazambavu¹², kwa mezi ya Rukúngu.
 au *Bulémbe*, il ne va pas là où l'on fait paraître les côtes, chez le clair de lune de *Rukúngu*.
Niba usánze ngo azábaho wère mú nda nka umúgano, niba usánze
 Si tu trouves que il sera là blanchis dans le ventre comme un bambou, si tu trouves
azásékera kúli Nánza, intalndwa zizagutúze mú nda, náwe uzatúze
 qu'il rira à *Nánza*, les *ntalndwa* te porteront sur le ventre, et toi tu feras vivre

¹ Voir plus loin. *Kuráguza ibikóndo*. Lorsqu'on se sert de cet instrument, l'eau qui se trouve dans l'*imbéhe* se répand sur les petites nattes (uriner). Le taureau sacré est de beaucoup supérieur aux autres modes de divination.

² Selon les districts on dit *amagúfa*, on *amagúfka*.

³ Ce qui reste du *rugtmbu* brûlé dans le *kurágura*.

⁴ Le taureau sacré est frappé encore debout, au lieu que le poussin est d'abord étendu à terre, sur une feuille verte de bananier.

⁵ Les intestins là où ils sont repoussés en forme de poches.

⁶ A habité cet endroit, plein de félicité.

⁷ Déclare-toi franchement, ne laisse pas de place aux hésitations.

⁸ Qu'on apaise sur le bord de la route.

⁹ Père de *Kabále*.

¹⁰ Remarquez *hónda*, même racine que dans le mot: *kuhónkagura*; *gura* est souvent employé comme répétitif: *kutagagura*, manger souvent, *kupfifágura*, frapper à coups répétés.

¹¹ Ne meurt pas.

¹² Les chairs corrompues ou mangées par les hyènes, il ne reste plus que le squelette bien en évidence, «Il ne va pas au tombeau.»

Mustnga kúli Nánza uli imána ya tñka. Umutānga wa imbuto, Buñéneri
Mustnga à Nánza tu es imána de vache. Le donneur de semence, Buñéneri
agúšire mu gisábo, umuhúlu wa intalindwa akulemérwe, ba guhónda
 qu'il te mette dans la baratte, le *muhútu* de *ntalindwa* soit chargé de toi, t'habillent
marába¹, utérekwe mu makómbe². Iyo nkuru itáhe kúli Mu-
 de fougères, que tu sois placé sur les grosses cornes. Cette nouvelle qu'elle aille chez *Mu-*
sťnga, ibilóri na ibiráto, iyo nēza itáhe ibgāmi.
sťnga, les merveilles et les beautés, cette beauté qu'elle aille à la capitale.

Tout ce qui précède appartient à la phase de l'*impágalike*. Si les sorts sont défavorables on procède au *mútsuli*.

Buñéneri, le *muñāmbuto* dit au *mukōngóri* de service:

Šoraho wa mūzimu, Karára³ na Búrafo⁴ narabafaše, ni bo ba-
 Présente ce *mūzimu*, *Karára* et *Búrafo* je les ai pris, ce sont eux qui
tēra Mustnga.
 frappent *Mustnga*.

On dépèce un second taureau. Si les sorts sont blancs, c'est que *Mustnga* est attaqué par un autre *muzimu* que ceux que l'on a indiqués. Troisième taureau; si les sorts sont noirs, on connaît que les nouveaux noms indiqués sont bien les authentiques.

Suit le *mwunámuko*, on cherche l'*insťzi*.

Autre taureau, on lui parle toujours à l'oreille comme dans les deux cas précédents, et on ajoute:

Karára háli urúgo rwāwe, urúgo rwāwe ruráho, turagušákira umu-
Karára il y a le lugo tien, le lugo tien est là, nous te cherchons une
góre, turagušákira umúgabo mw'ilémbo agušákire, ibáwe biráho,
 femme, nous te cherchons un homme de la cour d'entrée qu'il te cherche, les tiennes qui sont là,
na tñka záwe ntítwázigabe, wóye kutēra Mustnga. Núko
 et les vaches tiennes nous ne les avons pas données, cesse de frapper *Mustnga*. Donc
Karára akatsindwa, núko dúkura tñka hahāngáha, tukaiyána
Karára est vaincu, donc nous prenons une vache ici même, nous la menons
i Mugáya⁵, ikagēnda, ikābagír wahó, ikāba insťzi. Mustnga azásékera,
 à *Mugáya*, elle part, elle est dépecée là, elle est une victoire. *Mustnga* rira,
azasékera mu bagáragu be. Mána ya i Rwānda, niba usánze ibó
 il rira parmi les clients siens. Dieu du *Ruānda*, si tu trouves que ceci
bizátsinda Karára, wēre mu nda, etc.
 vaincra *Karára*, blanchis dans le ventre, etc.

¹ Ornement tressé en fougère, que le roi porte sur la tempe gauche, auprès de l'*isánzu* l'*ubúgale*.

² On met les cornes du taureau favorable sur des *bisábo* qui prennent aussi le nom de *makómbe*.

³ *Karára*, autre fils de *Rwábugiri*, ou plutôt un enfant de roi volé par *Lwábugiri* dans sa campagne du *Buñá-Bóngo*, Congo-Belge. Elevé par le roi du Ruanda, il est regardé comme son fils et peut attaquer les vrais enfants du monarque. Les enfants de *Karára* sont au *Bganamukale* sud du Ruanda.

⁴ *Búrafo* autre fils de *Lwábugiri*, mort sans avoir été chef.

⁵ *Muyága wa Rukōndo*, colline du *Bganamukale* où *Karára* était établi.

Si les sorts sont favorables le *mukōngori* s'écrie triomphant: «*Arémeye*, il (*Karára*) a accepté, qu'on lui sacrifie la vache; *arashíme*, il l'agrée complètement.

Reste le *rwánzire* dans lequel les hypothèses sont beaucoup plus nombreuses que pour les simples *Bahútu*. Si nous offrons ce sacrifice à *Karára* dans ces conditions:

Mustnga ázira abazúngu, bazásámira umwámi. Mustnga ázira
Mustnga est mal avec les Européens, ils prendront le roi. *Mustnga* est mal
*Bwána Lázima*¹, *ázira Bilégeya*², *ázira Ndúngútse*³. *Mustnga*
 avec Monsieur *Lázima* il est mal avec *Bilégeya*, il est mal avec *Ndúngútse*. *Mustnga*
*ázira abanabirágiro*³, etc.
 est mal avec les missionnaires, etc.

Lors donc qu'on a parlé ainsi à l'oreille du taureau, on commande: «*Ni muyibikire*, couchez la victime, tuez-la.» Un des *ntalindwa*, quelquefois le roi en personne saisissant un couteau bien aiguisé (et non pas un *intórezo* [hâche], comme dans le *kubándwa*) coupe adroitement la grosse veine située près de l'oreille droite, la bête s'affaisse. Un des chefs s'écrie: «*Imána iratáše*, Dieu, le dieu vient de partir, de rentrer chez lui; *ni múze muyorósore*, venez dépecez-le.» (Ce mot *kworósora*, et *kwibikira* ne sont pas employés dans ce sens en dehors de cette cérémonie sacrée.) Les *ntalindwa* se précipitent, étendent les pattes du taureau (*kuyiktngira*). On fait une entaille sur le côté droit depuis l'épaule jusqu'à la cuisse, on procède de même sur le côté gauche. Il y a donc un quartier de peau qu'on a laissé sur le ventre (*ku mukámba wá inda*). On fait ensuite une entaille perpendiculaire aux deux autres sous le cou. Cette partie de peau est renversée en arrière sur les cuisses. On pratique une coupure sur la viande du côté droit, on l'élargit vers la gauche en prenant des précautions infinies pour ne pas blesser les entrailles du taureau (si ce malheur arrivait, le devin devrait payer une amende de plusieurs vaches). Les entrailles apparaissent, le *mukōngori* demande quatre cruches d'eau pour laver les entrailles.

Comme le rôle des *ntalindwa* est maintenant achevé, ils sont congédiés et maintenus à l'écart, pendant que les chefs et les *Bakōngori* s'approchent

¹ M. le lieutenant Gudowins, résident par intérim en 1912, du district du Ruanda. Aux yeux des *Bañarwanda*, ce Monsieur se distingue par une fidélité militaire aux règlements auxquels il ne déroge jamais d'où son nom très glorieux *Lázima*, il faut, le maître «il faut».

² Fils de *Niragahúmuza* et de *Lwábugiri*. (Le nom *biñarwánda* de *Niragahúmuza* est *Muširekande*.) *Bilégeya* aurait été désigné comme son successeur par *Lwábugiri*, mais avait été mis d'abord sous la tutelle de *Rutalindwa* tué *ku Rutšânšu*. — En 1912 de troubles politiques eurent lieu qui divisèrent les *Bañarwánda*; les uns tenant pour le roi de fait, les autres pour celui qu'ils appellent le roi de droit, ce dernier soutenu par *Ndúngútse*, fils de *Rutalindwa*.

³ Basés sur un principe trop souvent erroné dans ses conséquences, les premiers missionnaires du Ruanda avaient transporté dans la langue, pour désigner les commandements le mot *ibilágiro*, emprunté au Ruganda, autre langue bantu. Malheureusement ce mot qui est aussi *liñarwánda* signifie «ce qui a trait à la garde des troupeaux». *Kurágira inká*, garder les vaches. On a trouvé depuis le mot convenable pour désigner les commandements, mais on garde toujours, pour la tourner en dérision, l'ancienne dénomination,

du taureau, «*ngo bameñe ikxo ivuze*, pour connaître ce qu'il dit, dans quel sens se prononceront les sorts».

Dans la formule débitée à l'oreille du taureau avant l'examen on a déjà vu plusieurs signes favorables ou non, donnés par le sort. Qu'on sache que les sorts sont propices:

a) Si l'on trouve un *išira* (plaque graisseuse de deux centimètres de diamètre) *ku rúra rwa amáta* sur l'intestin du lait, *rutálimo amayézi* qui ne contient pas d'herbe digérée (c. à d. dans les replis du mésentère),

b) si la vésicule biliaire est parfaitement remplie, sans affaissement,

c) si les intestins ne portent pas de rugosités blanchâtres,

d) si les *birdnga* sont de mêmes dimensions, *nta kišónže*: aucun des deux n'ayant faim, c. à d. mal bombé,

e) si on trouve le nombre d'*inkebe* désigné par le *mukóngóri*. *Utége imitégo*: présente tel nombre d'*inkebe*, v. g. 18. Deux au moins sont de rigueur,

f) qu'on ne trouve pas sur le cœur ou sur le foie de *miráse*, c. à d. de petites fentes rappelant les cicatrices de blessures, dues aux flèches (*kurása*).

Si on trouve que les marques désirées sont au complet, toute l'assistance éclate en cris de joie: «*Impundu, Imána iréze, imána iréze*. L'*imána* est favorable, l'*imána* est favorable.»

Aussitôt la nouvelle est transmise à *Mustnga* qui donne l'ordre de faire rentrer *Imána* sans tarder. *Bayitšúre* qu'on l'amène à l'étable (à *Nánza*).

Les *Bakóngori* enferment la vache dans sa peau (*knyorósa*, m. à m. avec le sens ordinaire: couvrir d'une natte celui qui veut dormir). On recueille précieusement la terre et les herbes ensanglantées qu'on dépose dans des paniers bien fermés (*ibitébo*). Le tout est porté dans l'enceinte royale.

Les *mpara* en costume officiel, les *baža* viennent au devant de l'*imána yéze*, de tout côté on entend des *bivugo*, le son des *nséngo*¹, des tambours au complet, d'autres expriment leur reconnaissance dans des discours improvisés (*gukura ubgátsi*²). A l'entrée de l'enceinte, salut au roi qui, les bras étendus, touche la peau qui renferme le précieux dépôt.

La peau et son contenu sont portés dans la hutte royale. Toute la nuit les *Bakóngori* monteront la garde, puis les *bañarútsiro*, infatigables, rôdent autour de la demeure transformée en sanctuaire, priant les *bazimu* de ne pas changer les sorts favorables, déjà obtenus, et de ne pas s'opposer à ce que, dans la suite, on trouve encore des *imána zéze*.

Le lendemain nouvelle inspection des entrailles du taureau, dans le but de savoir si les sorts heureux se sont confirmés, ou n'ont pas plutôt été détruits par les esprits malveillants.

Au cas, le plus fréquent, où les sorts se montrent tels que la veille, un *mukóngori* coupe l'*išira*, puis le fiel (*igisábo*), on étrangle l'*išira* avec une petite ficelle qu'on dépose avec le *gisábo* dans une baratte à beurre (*igisábo*)

¹ Espèce de trompette.

² M. à m. arracher l'herbe. Lorsqu'on a reçu une grâce, on prend dans les mains une touffe d'herbe qu'on présente au bienfaiteur.

pleine d'eau. La baratte neuve est ensuite fermée avec un *mpúzo* de *mutabataba*, puis calfeutrée avec de la bouse d'un *imána* du troupeau, le col est ceint d'une tige de *mwišwa*. Sur cette baratte ainsi ornée on installe les cornes de l'*imána* réunies par leur commune base. Alors *Nzarurámbe*, chef des *Bakóngori* présente le tout au roi, en lui disant :

Ngo iyi imána yáwe, itsinde ubušárire igusétse kú ngoma
Voici l'*imána* tien, qu'il vainque la maladie qu'il te fasse rire sur les tambours
záwe, igutsindire ibágo, igutsindire abánzi, igutsindire
tiens, qu'il vainque pour toi les malheurs, qu'il vainque pour toi les ennemis, qu'il vainque
abazúngu na ababiša, etc.
pour toi les Européens et les ennemis, etc.

Ensuite il touche le front et la poitrine du roi avec l'eau lustrale.

Vient alors le repas sacré. Les *ntalindwa* creusent dans le *ńkike ya hépfo* (côté le plus bas du lugo du roi), de petits fossés, en tout semblables aux foyers de campagne de l'armée française, sur lesquels ils établissent d'immenses marmites (*ĩnkono itéka*).

La solennité de la fête excuse les pires dévastations; c'est ainsi qu'on ne se fait pas scrupule de démolir les *bigéga* (greniers), de prendre les *múgaliro* (bois pour fermer l'enceinte durant la nuit), les *ńkíngi* (piliers à l'intérieur des huttes), pour entretenir le feu.

Les *ntalindwa* cuisent à l'eau ou grillent sur des bâtons les morceaux de viande qu'on leur a abandonnés. Le roi ne dédaigne pas ainsi que les autres *Batútsi* de grande noblesse de prendre part au festin. Lorsque toute la bête a disparu on ramasse de côté et d'autre tous les os, à l'exception de ceux des pattes qui serviront en partie à la confection d'amulettes. Les os, ainsi que la terre ensanglantée qu'on a recueillie la veille, et ce qui est sorti de la panse et des intestins sont brûlés entièrement sous les *mívumu* qui ornent l'intérieur du lugo du roi¹. Parfois on brûle même la peau de l'*imána*, mais plus généralement elle est travaillée par les tanneurs et déposée sur le lit royal, ou bien consacrée à la confection des tambours de la capitale, ou bien donnée à une des femmes d'honneur à qui on entend décerner une haute récompense; quel que soit l'usage qu'on en fasse, il est de rigueur qu'on conserve les morceaux soit d'une peau de tambour soit d'une *inkánda* (vêtement des femmes) qu'on a tirée d'un *imána yeze*. Ce sont là les meilleurs amulettes connues.

Avant de quitter l'enceinte royale tous ceux qui ont mangé ou touché les restes de l'*imána* se rincent la bouche, se lavent les mains, afin de ne rien emporter au dehors qui ait eu quelque rapport avec le taureau sacré².

Quant au *gisábo* dans lequel on a enfermé les parties «blanches», il est suspendu dans l'intérieur de la hutte royale à côté de ceux que *Musínga* a

¹ On voit toujours des tas de cendre sous les grands arbres plantés dans l'intérieur de l'enceinte royale.

² La veille ceux qui s'étaient chargés de transporter le taureau (*abalemérwa*, ceux qui sont chargés; *kuleméra*, être lourd; *iki kilalemereye*, ceci pèse lourd) s'étaient également lavés avant de sortir du lugo.

eu le bonheur de recevoir depuis son avènement au trône. Mais avant de le placer définitivement dans la galerie des *bisábo* l'*Imána*, on en détache les cornes qu'on «enfante» au pied des ficus plantés dans l'enceinte du souverain.

La cérémonie pour «enfanter les cornes, *kubárira amahémbe*», est sensiblement la même que celle que j'ai décrite dans l'article consacré aux *Imándwa*. Ici également on verse sur les cornes de l'eau lustrale, mais le trou est plus profond, si profond que les cornes y disparaissent tout entières, et qu'on peut établir au dessus une espèce de plafond en roseau qui empêchera la terre de tomber dans la cavité. On laisse les cornes dans ce caveau et on le recouvre de manière à dépister la curiosité des regards profanes. Tout ce qui précède concerne les rits suivis lorsque la divination a lieu à *Nánza* ou dans les environs. Mais lorsque les *bagiša* sont allés au loin *kugišira umwámi*, la distance impose quelques modifications. C'est ainsi que le repas sacré a lieu dans le lugo même où est faite la divination, qu'on ne transporte à *Nánza* que le *gisábo* avec les parties «blanches», qu'on brûle les os et le reste à proximité de l'enceinte. A cet endroit même on plante un arbre (ficus) qui sera pour toutes les générations à venir un *imána* auquel personne n'osera toucher.

F. Kuráguza Bihéko, la divination par le moyen de Bihéko (Imána).

Il y aurait des choses fort intéressantes à dire sur le culte que les populations du nord du Ruanda rendent à *Bihéko* soit dans la chapelle domestique¹ installée dans presque chaque maison, soit dans des sanctuaires plus considérables construits chez les *ababukurutsa*. Mais je me borne à donner ici quelques détails sur la façon dont on consulte *Imána* sur les vérités cachées.

D'après les renseignements que je tiens de *Bagóye* (gens du N.-O. du Ruanda) il y a surtout deux façons de *Kuráguza Bihéko*: la première rappelle le *Kuráguza umútwe*, la seconde se présente avec certains caractères du Pythonsisme.

1°

La personne affligée, ou craignant un malheur prochain qui désire connaître la cause et le remède de ses calamités s'adresse donc au *mubúkurutsa* lui demandant de consulter pour lui la divinité; il apporte comme cadeau du *nzoga*, de préférence un mouton qui sera versé dans le troupeau des *Bášamá*, ou une brebis qui sera donnée aux *ntóre* (jeunes filles). En principe ces brebis et ces béliers doivent mourir de vieillesse, mais chez les *Bagóye*, plus indépendants des *Batútsi* que les gens du *Ruánda* central, et qui pour cette

¹ D'après un missionnaire qui a parcouru tout le Ruanda et vécu dans la plupart des stations qui sont établies, c'est au *Muléra* que la prière publique et particulière en famille, est le plus en honneur, et il en donne comme raison l'existence déjà ancienne de la vraie supplication vers le créateur. Ici, dans le *Ruánda* central, toute la confiance très théorique, qu'on a en *Imána*, se traduit par cette seule et unique aspiration qui n'a certes rien de compromettant en pratique: «*Twágira Imána! Si nous avons Imána pour nous!*» Au *Muléra* au contraire les indigènes païens aiment à se réunir presque chaque soir, au fond de la hutte, près du *ruhĩmbi* et là ils adressent au créateur des prières circonstanciées qui sont la preuve d'un véritable abandon filial.

raison sont loin de détester la viande de mouton, on conçoit que fréquemment les «cadeaux sacrés» disparaissent avant d'avoir atteint un âge avancé.

Le client s'adresse au maître du sanctuaire. Celui-ci lui conseille de s'agenouiller près de l'autel (simple étagère, entourée de nattes, sur laquelle on dépose le vin de bananes) et d'exposer sa situation. Tous les *bāšāmi* et les *ntóre* sont là rangés autour de leur patron. A ce moment la hutte accolée, comme je l'ai dit plus haut, à la demeure dans laquelle se trouvent le *mu-búkurutsa* et sa compagnie, commence à s'agiter: telle une maison indigène où s'engouffre un vent violent. Quelle est la cause de ce saint tremblement, prélude de l'arrivée du créateur? Beaucoup croient à une intervention surnaturelle; mais je tiens d'un *mugóye* actuellement chrétien, et qui a passé de longues années au service d'un *mu-búkurutsa*, qu'il est superflu de chercher si loin une explication: lui même, très souvent, a reçu l'ordre, à l'approche d'un client de pénétrer dans la seconde hutte enténébrée, avec mission de remuer violemment les piliers de ses bras vigoureux. Sans doute, si tous les anciens domestiques des *bābúkurutsa*, jouissaient de la foi et de la liberté des chrétiens, la lumière ne tarderait pas à se faire sur ces mystérieuses supercheries.

Lorsque cette trépidation s'est prolongée quelques secondes, le maître du logis s'écrie:

«*Aráže Bihéko! ni mumúhe impádu.*»

«Il est venu *Bihéko!* alors donnez lui l'acclamation.»

Des cris de joie, des battements de main éclatent dans la hutte: les *ntóre* et les *bāšāmi* sont bien exercés!

«*Bihéko urābúkururuke!*»

«*Bihéko* manifeste-toi!» Dit le prêtre en chef.

Le tremblement recommence.

«*Nóne uravuge ibáwe!*»

«Maintenant parle des tiennes choses», entretiens toi de tes affaires avec *Bihéko*, dit le maître au client.

Alors débute une vraie conversation entre le client et Dieu venu dans la seconde hutte.

Le client: «*Uragahóra nq Imána, Mána yq i Rwánda! Urag-*

«*Puisses-tu demeurer avec Imána, Dieu du Ruánda! Puisses-tu*

hóra nq Imána Mama, níramubéyi, Luhánga rwíza namugira ubutángwa,
demeurer avec *Imána* ma mère, qui fais enfanter, *Luhánga* beau qui possède la puissance,
*Luhánga ruhónze amarába*¹, *Bihéko, Nírabahéka*², *namugénda uturámbi,*
Luhánga qui t'habilles de fougères, *Bihéko*, qui fais porter, qui marches sur de belles

¹ Voir plus haut.

² Qui donne aux femmes le pouvoir de mettre au monde des enfants qu'elles porteront ensuite fièrement dans le *ngobe*.

*utubānde twūzuye imbēyi*¹. *Lukaña maguru*² *kwa Gahāya ka*
 routes, les vallées pleines de vaches mères. Qui brise les jambes de *Gahāya* de
Murāri, Bihéko *ba Ngobe, abátake* *báli mu gútaka*³ *bambási nírubú-*
Murāri, Bihéko de *Ngobe*, les malheureux (?) sont dans la plainte coureur maître du
taka, namwūburukira *mú mbibe*⁴, *ibigóndóre ikarámuka* *ya-*
 sol, qui apparaît de dessous terre dans les semailles, les germes se lèvent le matin ont
*ránguruye, gitúza, gitéye ubuhóro, wáze Impámbi*⁵ *kwa Gahāya*
 poussé⁶, qui fait durer, qui donne la paix, tu es venu à *Impámbi* chez *Gahāya*
ka Murāri. Dóre intāma nagutúye, ntúye imāna ya intāma. Uraishíme?
 de *Murāri*. Vois le mouton que je t'offre, je (t)'offre le dieu de mouton. L'agrées-tu?

Bihéko: «*Ndaišíme, umwāna wānye!*»

Bihéko: «Je l'agrée, mon enfant!»

Ces paroles sont prononcées d'une petite voix flûtée. Quelle en est la source? Même flibusterie que précédemment. Une jeune fille est cachée dans la hutte, elle entend bien et parle de même, mais elle contrefait son timbre en recourant à la ventriloquie: en parlant du nez, en se mettant devant la bouche une petite courge, un petit vase d'argile (*umúnoga*), ou même une cruche entière où les ondes se répercutent riches et très sensibles.

C'est là le prologue obligé. Suivent les questions proprement dites, relatives à la divination. «Vivrai-je longtemps? Par qui ai-je été ou serai-je frappé? Quel moyen d'apaiser — sans inconvénient — cet esprit terrible?» Inutile d'insister davantage sur des interrogations et des réponses que nous avons rencontrées, et qui ne se distinguent de celles déjà connues que par des épanchements plus paternels d'une part, plus filiaux de l'autre. Les salutations, les termes d'affection, de confiance, abondent et encadrent bien le questionnaire ordinairement si sec de celui qui veut *kuráguza inzuzi*.

Lorsque la séance est terminée, la hutte est de nouveau agitée: «*Bihéko aratáše, Bihéko* vient de rentrer chez lui.» Dit le prêtre.

Si le client a donné une cruche de *nzoga* en cadeau, on fait deux parts du précieux liquide, on le verse d'abord dans une petite gourde qui est déposée intacte sur le *rukĩmbi* (l'autel), c'est la portion de *Bihéko* qui viendra la prendre quand bon lui semblera. On remplit une seconde gourde réservée au *mušúkurutsa*. Ce qui reste dans la cruche est donné aux *bášami* et aux *ntóre*: «C'est l'espoir de boire presque tous les jours de la bière indigène,

¹ Autre nom «de gloire» de *Bihéko*. Les meilleurs routes du Ruanda sont d'une beauté relative; leur largeur ne dépasse guère 30 centimètres! Mais ce qui les rend agréables c'est la vue dont on jouit sur les vallées où paissent de riches troupeaux; tout, là où passe *Bihéko*, revêt cet air de prospérité.

² *Bihéko* brise les jambes de ses ennemis.

³ Les désolés(?) viennent t'apporter leurs doléances, secours-les; *kútaka*, se plaindre.

⁴ On suppose que *Bihéko* sort de terre et fait croître les moissons, qu'il repousse, pour ainsi dire, du sol.

⁵ Grâce à *Bihéko* une nuit suffit pour que les semences germent et apparaissent pleines d'espérances.

⁶ Nom de colline. *Impámbi mwa Ruráza* (nom du chef) au delà du *Bufámbira*, renommée par ses *butéga*.

qui m'attira surtout parmi les lévites de *Bihéko*.» Disait avec une humble franchise, le chrétien converti qui avait abandonné cette lucrative position.

2°

La seconde manière de consulter *Bihéko* a, comme j'ai dit, plusieurs caractères propres au Pythonisme dans lequel un esprit supérieur s'empare d'une personne dont il se sert comme d'un porte-voix.

Notons d'abord que les *ntóre* de *Bihéko* sont choisies de préférence parmi les filles sujettes aux crises nerveuses, vraies ou simulées. Lorsqu'une jeune personne est prise de tremblements, de frissons qui la jettent à terre, le sorcier (autre que le *muḃúkurutsa* mais peut-être de connivence avec lui) se prononce en ces termes sur la curieuse maladie dont on lui demande la cause :

«*Úyu yarabóšwe na Bihéko, ni mumužáne ku muḃúkurutsa, amu-*
«Celle-ci a été liée par *Bihéko*, donc conduisez-la chez le *muḃúkurutsa*, qu'il la

bóhore.»
délie.»

Une fois délivrée, la jeune fille est presque fatalement, à cause de ses prédispositions, et peut-être sous le couvert de la reconnaissance, incorporée au collège des Vestales.

La divination par *Bihéko*, se rendant maître d'une *ntóre*, se fait de la façon suivante: Mêmes préliminaires que précédemment, cadeaux, agitation de la hutte, «*Bihéko* est venu parmi nous». C'est alors qu'une des vierges consacrées¹ cédant à une force qui paraît invincible, se laisse tomber brusquement à terre. Là elle rugit, écume, se débat, lance de toute part des regards enflammés, prononce avec une étonnante volubilité des paroles incohérentes.

Bihéko yamugiyemo, *Bihéko* est entré en elle, s'en est emparé², dit le maître au client. Tu peux maintenant l'interroger. Un dialogue s'établit entre la «possédée» et celui qui la consulte, dialogue portant toujours sur les quatre mêmes questions: «Suis-je assuré de vivre. — Par qui suis-je attaqué? — Par

¹ Ici il s'agit d'une «possession», pour ainsi dire voulue recherchée; *arhwérezera*, elle se rend mourante (*kuhwéra*, être à l'agonie). Mais dans d'autres circonstances on considère cette possession comme une punition infligée par *Bihéko* à sa suivante:

«*Yamutéreye ingéso ze*, il la frappe à cause de ses péchés. Si en particulier la «Vestale» est convaincue de relations scandaleuses, elle doit se racheter: *kutānga itštru*, ou bien *Bihéko* la reconnaît coupable de négligence: *imptmbi ntizikisusurutswamo*, les autels ne sont plus visités, chargés de présents.

² Y-a-t-il là une autosuggestion? C'est possible, c'est même très probable dans la plupart des cas, ce ne serait qu'une continuation des filouteries certaines dont j'ai parlé plus haut. Toutefois nombre de circonstances sont inexplicables; p. ex. on a vu — et les témoins ne manquent pas — des *ntóre* s'élever en l'air à plus d'un mètre du sol, et s'y maintenir un temps assez considérable; *umwāna utāngāne*, c. à d. durant une période convenable, ni longue, ni courte. On a vu des plaies infectieuses dévorant profondément les tissus de la jambe, guérir instantanément, sans laisser de traces, et sans récidiver, dans une séance chez un *muḃúkurutsa*. Parmi les «miraculés» est en particulier un chrétien de Ruaza, Muléra. On a vu des *ngoro* (huttes de *Bihéko*) prises d'un tel mouvement de va-et-vient que la main des hommes n'aurait pu le produire sans briser les piliers, et désorganiser toute la charpente.

quoi vaincrai-je cet esprit? — Qui en veut à ma vie? — Suis-je certain que cette façon de procéder sera pour moi un principe de chagrin?»

La lumière faite, le *mubúkurutsa* touche le dos de la «voyante» avec un charbon enflammé, ou lui verse de l'eau lustrale sur tout le corps, et à l'instant la *ntóre* sort de son état anormal et prend place parmi ses compagnes, témoins impassibles d'une scène à laquelle elles ont maintes fois pris une part active, tandis que leur patron déclare qu'*Imána* est rentré chez lui: *Imána-iratâše*.

La personne qui a été maîtrisée par *Bihéko* n'en souffre nullement: *umubéyi arákubita, áliko ntávuna, áliko ntiyítša*, une mère frappe, mais ne brise pas, mais ne tue pas.

G. *Kuráguza amávuta*, la divination par le moyen du beurre.

Il y a lieu de distinguer deux façons de procéder: la première uniquement employée pour connaître un endroit favorable aux constructions nouvelles, aux déménagements, la seconde usitée dans toutes les nécessités. Cette dernière manière est surtout en honneur chez les *Batútsi*, grands propriétaires de troupeaux, et par conséquent riches en beurre. La première est usitée même chez les plus pauvres *bahútu* qui ont toujours le moyen de se procurer la petite quantité d'*amávuta* requise.

a) Divination pour les constructions.

Tout *muñarwánda* qui songe à s'établir en ménage ou à déloger, commence par *kuráguza inzuzi*. L'*imbuto* n'est pas de la salive, mais une pincée de terre prise à l'endroit où l'on projette de bâtir. Le *múpfumu*, avant de se prononcer, touche cette terre qui communiquera aux *nzuzi* une parole appropriée.

La réponse des *nzuzi* doit être confirmée par le beurre. On prend à cet effet huit petites boulettes de beurre et huit petits bâtons de *mitózo*. Le nombre huit n'est pas absolument nécessaire, on peut se servir de six, de dix, mais huit est le plus communément employé, en tout cas, le nombre impair est absolument interdit: *basiba igihárwe*, on laisse l'impair. On fiche une boulette de beurre à l'extrémité de chaque tige de *mitózo*, puis la nuit, fuyant des regards indiscrets, on enfonce ces tiges en terre dans l'endroit convoité, sur une surface d'une centaine de mètres de côté. Les *mitózo* sont mis en terre sans aucune préoccupation géométrique, l'extrémité chargée de beurre laissée à l'air libre.

Le lendemain, avant l'aurore, l'intéressé revient seul, et se prononce d'après les pronostics suivants.

a) Si tous les morceaux de beurre ont été attaqués par les fourmis, les sorts sont «noirs», et il faut chercher ailleurs un meilleur emplacement.

b) Si tous les morceaux de beurre sont intacts, les sorts sont insignifiants; à bâtir à cet endroit on ne s'expose pas, mais par ailleurs on n'a aucune chance d'acquérir un bonheur positif; or le nègre ne se contente guère de négatif: ne pas souffrir est bien, jour est infiniment mieux.

c) Si, sur la somme, une tige seulement est restée debout, n'a pas été renversée par les hommes ou les bêtes, et garde le morceau de beurre en parfait état, les sorts sont blancs et on bâtit à l'endroit même où l'on a trouvé la *mitózo* sur pied.

b) Divination pour une nécessité quelconque.

Sur une chaise indigène, formée d'un tronc d'arbre légèrement creusé et pratiquement imperméable, on verse de l'eau bouillante, sur le feu depuis le matin.

Puis le sorcier, prenant en main quatre boulettes de beurre de la veille ou, tout au plus, de l'avant-veille (*amávuta yā ikimuri*), leur adresse la courte exhortation suivante:

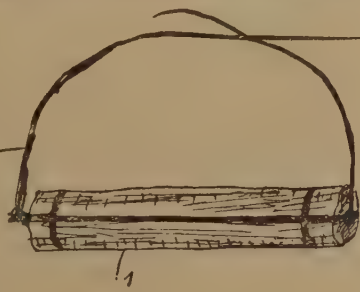
«*Umwa wā amávuta, we¹, uli méza wére, úbe inānge², tamán-zure³, tugušire mu múseke, dukwāmbare; ndakwāma*
 «Ecoute beurre, toi, tu es beau blanchis, sois très blanc, deviens
 absolument blanc, que nous te mettions dans le roseau, que nous te portions; je te refuse
išiši, uzanīme umúbiša, amáze nzaguhāngure, ngúšire mu
 aux fourmis, tu me refuseras à l'ennemi, ensuite je t'envelopperai, que je te mette dans
múseke uzāba imāna nzīza, nzāgūhe ikilemo kxā intabataba; nūko
 le roseau tu seras *imāna* beau, je te donnerai un morceau de *ntabataba*; ainsi
wére, úbe imāna.»
 blanchis, sois *imāna*,»

Le devin pose alors une boulette de beurre à chaque extrémité des deux axes du *ntebe* dans l'eau bouillante. Elles fondent rapidement. Si ces boulettes se réunissent pour former une masse bien unie, et bien blanche, les sorts sont favorables, conformes à la question posée (j'ai la paix pour moi, je ne suis pas frappé par tel *muzimu*, ce *muzimu* sera vaincu par tel ou tel sacrifice, il ne résultera pour moi aucun dommage de telle ou telle décision).

Si au contraire la masse fondue présente des solutions de continuité, ou donne même, parfaitement unie, une teinte jaunâtre, les sorts sont défavorables.

On retire volontiers des amulettes du beurre qui s'est déclaré favorable.

Le devin avec une feuille, ou un bâton ramasse le beurre bouillant et le verse dans un *nhōngoro*. On apporte des *múseke*, on y introduit du beurre, on ferme avec des feuilles de *mīšwa*, on teint avec de l'*ingwa*; le tout est enveloppé dans un *mpúzo*. On attache le petit cylindre vers les deux extrémités avec un brin de *buhivu*. Cette amulette se nomme *impigi yā amávuta*, on la porte suspendue au cou, elle tombe sur la poitrine.



Impigi yā amávuta.

1. *Umúseke*. 2. *Ubuhivu*.

¹ On suppose toujours que le beurre écoute les supplications des clients, et se modifie à discrétion.

² Voir plus haut.

³ En plein midi on dit que le soleil *Ciratamánzura*. Quand le temps est à la pluie, les petits bergers chantent: «*Tamánzure, inānge yúbake, inānge yálike*, o soleil luis à nos yeux, que la blancheur, la clarté vienne bâtir parmi nous, que la blancheur vienne y faire son nid.» (*Kwálika* se dit des oiseaux qui construisent leur nid).

H. Kuráguza igikóndo (voir fotogr.), la divination par la planchette.

Ce mode de divination absolument secondaire, n'est guère usité que par les vieilles femmes. Du reste aux devins qui recourent à ce moyen, on interdit l'entrée du lugo du roi.

L'appareil est des plus simples: une moitié d'*imbéhe* qui sert de plat aux indigènes, dans lequel on verse une quantité infinitésimale d'eau pure, ou mieux d'eau mélangée avec du suc de *mibagabaga*¹. Le devin prend dans la main droite une planchette de *múko* de trois ou quatre centimètres de long, de deux et demie de large, et d'un centimètre d'épaisseur, et y déposant un peu de salive, la place au fond de l'*imbéhe* qu'il maintient à terre de la main gauche.

Si le devin réussit à promener le *múko* sur le fond de l'*imbéhe* sans éprouver la moindre résistance les sorts sont favorables.

Si le *múko* reste en place, inamovible, les sorts sont noirs.

S'il se produit de l'écume au fond de l'*imbéhe* les sorts sont défavorables: on est atteint par un *muzimu* très irrité.

Si le *múko* saute en dehors de l'*imbéhe* on est frappé par un esprit qui est tombé *ku gási*, très loin sur un terrain inculte.

I. Kuráguza inzuzi, II la divination par des pépins de courge.*

Ici le mot *nzuzi* est pris dans son sens le plus commun, dans son sens proprement ordinaire de pépins de courge. Le *kuráguza inzuzi* I^o pourrait aussi bien s'intituler *kuráguza impiŋga*, bien qu'on préfère dire *kuráguza inzuzi*. Du reste l'équivoque n'a jamais lieu, chaque *múpfumu* ayant généralement une spécialité. D'ailleurs ces modes sont plus ou moins localisés, le premier dans le Ruanda proprement dit, le second dans le *Kissaka*.

Procédé très simple qui nécessite: un *ntara* (petit plat tressé en herbe, profondeur 7 ou 8 centimètres, largeur en diamètre 25 à 30 centimètres); 6 pépins de courge; de l'éleusine dont on remplit l'*intara*; de la terre blanche (*ingwa*) répandue sur l'éleusine; quelquefois une lamelle d'ivoire (*urwása*).

L'opérateur prend de la gauche le *ntara*, garni; de la droite les *nzuzi* et le *urwása*. Il les jette brusquement sur l'éleusine en prononçant les paroles déjà connues. (Il a la paix pour lui, etc.)

Si les *nzuzi* restent groupés, les sorts sont blancs. Ils sont noirs, si les *nzuzi* se dispersent ou tombent en dehors du *ntara*, ou font voler l'éleusine de toute part.

K. Kuráguza umwišwa, la divination par une plante.

Le *múpfumu*, de préférence une vieille femme, prend une tige de *mwišwa* non fanée. Elle l'enroule autour d'un bâton quelconque, l'arrose de salive prise chez le client, et essaie de la faire glisser, sur le bâton, dans le sens de la longueur. Les sorts sont blancs si le mouvement de va-et-vient est facile; noirs si le glissement est pénible; extra-noirs si on ne peut la déplacer d'aucune façon. (Moyen peu en honneur.)

¹ Le *mubagabaga* est aussi appelé *mitšúro*, on aime à employer cet arbuste pour la construction des huttes des esprits.

L. Kuráguza imigómbé, la divination par une plante sacrée.

On exprime dans une écuelle le suc d'une plante sacrée, *imigómbé*. Le *múpfumu* en imbibé un anneau formé d'écorce de bananier. L'anneau humecté est introduit dans un bâton. Tout consiste à faire glisser l'anneau le long du bâton. Mêmes pronostics que pour le *kuráguza umwišwa*.

M. Kuráguza umútwe, la divination par la «tête».

Il ne s'agit pas ici de physiognomie, de cette science qui prétend connaître le passé, le présent et l'avenir d'un individu par la considération attentive des traits de son visage. La «tête» dont on parle est celle même du devin, non pas précisément le sommet du corps, mais son esprit, son intelligence¹ que les nègres placent ordinairement à l'intérieur du crâne. Je dis ordinairement, car bon nombre hésitent entre le cœur et le cerveau. *Múli bómbe, ntítázi ikirúša ikíndi kukómera*. Parmi les deux (le cœur et la tête) nous ne savons pas lequel des deux est le plus important!

Rien autre chose à dire sur ce mode de divination sinon qu'elle est rarement employée, qu'elle n'inspire qu'une médiocre confiance, qu'elle doit être, souvent complétée par les *nzuzi* ou le *rugumbu*.

Ici pas de matériel à décrire: je donne donc sans plus tarder la façon la plus commune d'entrer en matière.

Le *muñamútwe*, «l'homme de tête, qui fait deviner la tête» observe venir de loin une personne quelconque, et lorsqu'il la voit près de lui, il dit:

Comment vas-tu d'un pas aussi tranquille?

— Quoi donc? dit l'autre interloqué.

— Pauvres enfants! Ils sont sur le point d'être orphelins; pauvre femme, elle est déjà veuve.

— Mais je suis bien portant, et ma famille aussi!

— Détrompe-toi, la mort est chez vous.

— Et d'où vient-elle?

— Elle est amenée par un esprit, etc.

A remarquer que le *muñamútwe* offre le plus souvent ses services sans qu'on les lui demande. Il provoque plus qu'il n'est sollicité.

Si j'en juge par la manière de se comporter d'un devin, originaire du *Bganámukale* (district au sud du Ruanda) le *muñamútwe* n'aime pas à se faire connaître, il cache prudemment son pays d'origine et ses conditions civiles, apparemment parce qu'il juge sa profession comme très risquée. Le devin auquel je fais allusion étant venu à *Kabgáye*, d'une distance de près de 50 kilomètres évolua dans les environs de la mission, se faisant passer comme un homme d'un *mutútsi* habitant à 8 kilomètres de notre poste. Il avait cou-

¹ Bien à plaindre le philosophe qui essaierait de composer un travail sur la psychologie d'un *muñarwánda*! Celui-ci connaît apparemment la faculté d'intelligence (*ubgénge*), mais ne paraît pas se douter de l'existence du substratum de cette intelligence, de l'âme. Aucun mot n'existe pour signifier cette substance simple, spirituelle. Le mot kiswahili *róhó* ne produit pas grande impression parmi les indigènes, parce qu'il ne répond à rien. Mais au moins est-il cent fois préférable au terme *móyo* (en kiswahili «cœur»), qui, transporté dans le *ruñarwánda*, traduit le mot «podex».

O traîtresse conclusion d'une trop grande généralisation des ressemblances entre toutes les langues bantu!

tume de dire à ses clients: «Pour aujourd'hui je me contente d'une seule pioche neuve, et d'une petite pioche usée (honoraire déjà très jolis) dans un mois vous m'apporterez du *nzoga* chez moi à *Nkoma*.» — Trois semaines après, la tournée très fructueuse était achevée et le devin reprenait, enchanté, la route du *Bganámukale*. Depuis lors on n'en a plus entendu parler.

N. Kuráguza intóndwe, la divination par des sauterelles.

Cette opération a lieu en dehors des habitations, dans un champ ou sur la prairie. Ceux qui désirent consulter le *múpfumu* recueillent eux mêmes, avec une tige d'herbe commune *umukénke*, une douzaine de petites sauterelles à tête grisâtre (3 ou 4 sur chaque tige), et les apportent au devin qui se trouve accroupi près d'un arbuste sacré (*umutsútsu*, de la famille des solanées); rien n'empêche de détacher une branche de *mutšútsu* et de la ficher en terre loin du tronc qui l'a fournie.

Le *múpfumu* ne prend à la fois qu'un seul *intóndwe*; il lui écarte les mandibules afin de lui donner l'*imbuto* (salive du client). Il dirige le *mukénke* vers le *mutšútsu* et prononce une longue formule que je possède en entier, mais que je ne donnerai pas pour la raison majeure qu'elle est et demeure en grande partie incompréhensible même aux *bápfumu* qui s'en servent journellement. Ce qui empêche d'en saisir le sens, c'est qu'elle est composée au moins en quatre dialectes différents (*ruñarwanda*, *ruháya*, *ruńámbo*, *ruńandórwa*), qu'elle fait allusion à des personnages des localités étrangères au Ruanda, remarque fort intéressante relativement à l'origine de ce procédé de divination, et à son extension. Voici simplement quelques extraits, les seuls qu'on ait pu m'expliquer ici.

O sauterelle, tu es d'une beauté curieuse!
 Tu es grosse, tu es grasse.
 Tu sautilles comme les petits agneaux.
 En folâtrant tu te heurtes partout sans préoccupation,
 C'est toi qu'on interroge sur les questions embarrassées,
 C'est de toi qu'on attend la lumière,
 Tu es un taureau, tu es une génisse à la queue blanche,
 Tu es la gazelle, tu es l'antilope,
 Tu dis la vérité, tu ne mens pas,
 Tu te trémousses comme le soufflet des forgerons.
 Tu dances au son de la harpe.
 Tu es l'œil qui voit.
 Tu es l'esprit qui connaît,
 Tu es l'oreille qui entend,
 Tu es agile comme l'hirondelle,
 Tu gazouilles comme le plus bavard des oiseaux.

Si la sauterelle se précipite sur des feuilles supérieures de la tige de *mutšútsu* les sorts sont favorables, très favorables si elle s'envole sur les mains du client; défavorables si elle tombe lourdement à terre, très défavorables si elle va frapper les yeux de celui qui consulte. Si l'*intóndwe* remonte la tige vers la main de l'opérateur, les sorts sont douteux.

Lorsqu'un *intóndwe* a servi on la relâche et l'on en prend un autre qu'on traite de la même façon. La cérémonie achevée on rend la liberté à ces dociles petites bêtes, on ne les tue pas, on ne les considère pas non plus comme des amulettes.

Ce mode de divination n'est guère usité dans le *Marángava* que par quelques *Batútsi*. Il est très en honneur dans le *Kissaka*, même chez les simples *bahútu*.

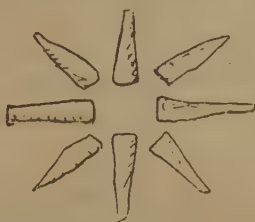
O. *Kuráguza imihóndwa*, la divination par des petits pieux.

Très peu connu dans le *Marángara*, très usité au *Bugóye*.

Le devin prend dans la main gauche huit petits pieux (six suffisent). Chaque pieu a 9 centimètres environ de longueur et 2 de diamètre. Par un mouvement brusque de la main droite il éparpille sur une peau de mouton dont le poil est tourné vers le sol, ces huit pieux à la fois. Si les pointes des huit pieux prennent une même direction, centrifuge ou centripète, on a une réponse favorable à la question posée. «J'ai la paix pour moi; ce sacrifice apaisera tel esprit qui m'a frappé sans que je n'aie rien à redouter», etc.



Sorts favorables.



Sorts favorables.



Sorts contraires.

Au *Bugóye* un os de mouton remplace parfois un pieu; on a coutume d'orner de *mitáko* (travail en perles fines) les *mihóndwa*.

P. *Guška abázimu*, la divination par évocation des esprits.

C'est bien là le mode le plus parfait en soi pour connaître et les esprits courroucés et ce qui pourra les apaiser victorieusement, mais il est en somme peu usité à cause surtout des honoraires exorbitants (chèvres, moutons, vaches, pioches) que réclament les *bašitsi* (nom qu'on donne à ces devins). Aussi, par contre-coup, les professionnels sont-ils très rares.

Lorsque l'on demande à l'un d'eux s'il est vrai qu'il convoque et fait parler les esprits, il répond affirmativement, mais au moyen d'un langage de convention: *Núko*, c'est ainsi. *Ndákora*, je travaille; *ndi umúkozi*, je suis un travailleur; *ndakólera rubánda*, je travaille pour les autres, pour le peuple. Et pourtant, bien qu'il se dise humblement le serviteur de son prochain, il en est comme le roi. Quiconque a été aidé par lui devient son esclave: le lugo, les récoltes du client deviennent à proprement parler le lugo les récoltes du *mušitsi*. C'est ce que traduit cette simple phrase: *N. yabáye ingabo y'u-mušitsi*. Un tel est devenu l'homme à tout faire du devin. En revanche le *mušitsi* se rend au premier appel de son client sans lui demander de renouveler les forts honoraires qu'il a fourni lors de la consultation initiale.

Assistons maintenant à une séance d'évocation. Le devin porte sur la tête une peau, généralement une peau de lièvre; il tient dans une main un grelot, dans l'autre un *kinóguli*. Il s'assied sur un siège bas, disposé dans le coin le plus obscur de l'intérieur de la hutte. Les assistants groupés dans la partie antérieure de la demeure, sont séparés de l'opérateur par une cloison de roseaux ou par des panneaux tressés en herbe fine (*insika*).

Le devin commence par goûter au *nzoga* qu'on lui a offert, puis, sans plus tarder, il chantonne en s'accompagnant de ses deux instruments une mélodie sans paroles d'une monotonie agaçante. Ce chant a pour but de charmer l'*imándwa* dont la mission est de faire comparaître les esprits. Cet *imándwa* est l'un des trois qui sont spécialement au service des *bašitsi*: *Gatšámutwe*, *Rubámbo*, *Rubóha rwa Bonéngo*.

Au bout de quelques minutes on entend une petite voix flûtée: «*Yéwe müpfumu*. Et dis donc sorcier!» C'est l'*imándwa* qui vient d'arriver, impuissant à résister à la musique enchanteresse.

Le sorcier: «*Máma!*» m. à. m. ma mère!

L'*imándwa*: «*Ndážé*, je suis venu, me voici!»

Le sorcier: «*Uramuzáne?* L'as-tu amené? L'amènes tu?» (L'esprit qui a frappé les gens de la maison.)

L'*imándwa*: «*Ndamuzáne*, *Ngúyu*, je l'amène, le voici.»

Le sorcier: «*Umúkubite*, *yíouge*, donne lui des coups, qu'il dise son nom, qu'il se dénonce.»

Le sorcier exécute alors des mouvements désordonnés semblables à ceux d'un homme aux prises avec un agresseur. Et enfin, il s'écrie triomphant. Je le tiens, il est captif sous le grelot et le *kinóguli*.

Le sorcier au *múzimu*: «*Úlinde?* Qui es-tu?»

Le *múzimu*: «Je suis un tel.»

Le sorcier: «Que désires-tu? A quelles conditions cesseras-tu de tourmenter N.?»

Le *múzimu*: «Je désire une hutte pour moi», etc.

Le sorcier: «Je te les promets», etc.

Le *múzimu*: «J'accepte tout, *Ndašíme*.»

Le sorcier à l'*imándwa*: «*Zána n' ándi watéye*.» Amène encore l'autre (esprit) qui a frappé. — Recommencent les mêmes incantations que précédemment, jusqu'à ce que l'*imándwa* déclare que tous les esprits courroucés ont comparu. «*Nta ándi*, il n'y en a plus.»

Le sens complet de *gušika* est: Faire comparaître, faire parler les esprits, et les emmener loin de la hutte où ils étaient venus chercher querelle aux gens. Donc pour accomplir jusqu'au bout sa fonction libératrice, le sorcier qui a jusqu'alors maintenu à terre, sous la clochette et le *kinóguli*, le ou les esprits coupables, les enferme solidement à l'intérieur d'un paquet de branches et d'herbes vertes: roseau (*urubíngo*), *igitóvu*, (espèce de chardons), puis *uruhéza n' imitšúro*. Il y ajoute une poignée d'herbes sèches qu'il allume et qu'il joint au paquet sacré (*urútsiro*). Tenant dans la main droite le seul *kinóguli*, il agite vivement de la gauche la sonnette et le *rútsiro* qu'il promène dans tous



Photo II.

Anthropos XII—XIII.

Le premier, assis à droite, consulte par le *migômbe*. Devant lui une écuelle dans laquelle il a exprimé le jus de l'herbe sacrée. — Le second (de droite à gauche) consulte par les *nzuzi*. — Le troisième examine attentivement comment se comportent les quatre boulettes de beurre qu'il a déposées sur un siège contenant de l'eau chaude. — La quatrième (femme debout) consulte par le *mwišwa*. — La dernière, assise, consulte par le *gikôndo*.



Photo III.

Anthropos XII—XIII.

Kuráguza intôndwe.

Au milieu, devant le groupe, l'arbuste sacré fiché en terre, à droite le sorcier accroupi. Il allonge le bras droit et approche de l'arbuste la tige sur laquelle on aperçoit l'*intôndwe*. Le deuxième (en allant de droite à gauche) est le client. Le troisième tient à la main une poignée d'*ivúbge*. Le dernier à gauche tient à la main une tige sur laquelle se promène pour le moment l'*intôndwe* qu'il présentera tout à l'heure au *múpfumu* quand son tour de consultation sera arrivé.



Photo IV.

Anthropos XII—XIII.

Gušika abázimu.

Le *mušitsi* durant l'opération de l'évocation des esprits. Il tient dans la main droite le *kinóguli*, dans la main gauche le grelot, instruments dont il accompagne sa mélodie. Sur la tête une peau de bête sauvage, emblème de sa dignité.



Photo V.

Gušika abázimu.

Anthropos XII—XIII.

A droite le *mušitsi*. Il tient d'un côté le *kinóguli*, de l'autre le *rútsiro* et la clochette; il emporte au loin les esprits qu'il a extraits de la hutte.
A gauche la femme divorcée. Elle piétine le tesson dans lequel le *mušitsi* a incarcéré les esprits qui l'empêchaient d'enfanter chez son premier mari.

les recoins de la hutte pour y dénicher les *bázimu* réfractaires, puis il va jeter au loin ces branches surchargées d'esprits retenus solidement captifs.

Autre procédé pour s'emparer des esprits, qui paraît réservé aux divorcées. Lorsqu'une femme a été répudiée par son mari qui lui reproche p. ex. sa stérilité, elle prend ses précautions pour que les esprits qui, chez son époux infidèle, l'empêchaient d'enfanter, ne la suivent avec tenacité chez son nouvel amant. Les *bázimu* sont convoqués comme ci-dessus, puis capturés par le *múpfumu* qui les transmet à l'infortunée, «assis» dans un têt de pot usé, garni de braises et de morceaux de tiges sèches de papyrus (*urufânzo*). Celle-ci prend dans la main droite le précieux récipient et l'emporte jusqu'à l'intersection de deux sentiers, et là le renversant elle le piétine en disant aux esprits: «Restez ici quelques instants, je cours chercher un peu de nourriture à votre intention.» Là-dessus elle part et... ne revient plus. Elle est libérée à tout jamais de ces sangsues malfaisantes!

Remarque importante. On ne saurait *gušika* tous les esprits quels qu'ils soient; les esprits de la famille ne devant pas sortir de la hutte ou de l'enceinte, on n'essaie pas de les capter. Bien plus, ils n'apparaissent pas, comme les *bázimu* étrangers: *Ntibigamba*, *ntiblvuga*, ils ne se dénoncent pas, ils ne parlent pas. L'*imándwa* qui fait fonction d'introducteur des esprits se borne à répondre aux questions du *múpfumu*: «Vous êtes frappés par l'esprit de votre mère, de votre père. Il demande telle ou telle chose.» On a remarqué que dans le *gušika* trois voix distinctes entraient en jeu, celle du *múpfumu*, celle de l'*imándwa*, celle du *múzimu*. Chacune ayant son timbre et son intensité différents. En réalité ce trio si varié exécuté par le seul *múpfumu* à qui une longue habitude permet d'obtenir des effets curieux. J'ai là-dessus les aveux du sorcier que j'ai interrogé. Devenu chrétien depuis longtemps il m'a déclaré que son métier d'antan n'était qu'une vaste supercherie, que c'était pour dissimuler le mouvement des lèvres que le *mušitsi* opérait dans l'obscurité. Un *mutútsi* chrétien m'a dit avoir invité plusieurs fois un de ses voisins à manœuvrer en plein air, celui-ci craignant d'être pris en flagrant délit s'y refusa toujours obstinément.

Un dernier et simple mot sur d'autres manières qu'on peut dire tombées en désuétude.

Q. *Kuráguza amázi*, la divination par l'eau.

Dans un vase quelconque contenant de l'eau ordinaire on introduit un chalumeau; le sorcier soufflant dans le chalumeau fait s'agiter le liquide dont les bouillonnements fournissent les sorts.

R. *Kuráguza umuhéha*, la divination par le chalumeau.

Le sorcier le tient à la main, en son milieu, et lui imprime un mouvement de rotation sur lequel on se base pour se prononcer.

S. *Kuráguza imitšúro*, ou bien *ivúbge*, la divination par des herbes.

On agite ces herbes et l'on se décide d'après la direction que gardent les feuilles au repos.

Sprichwörter der Ewhe-Neger, Gê-Dialekt (Togo, Westafrika).

Von P. A. WITTE, S. V. D., Agome-Kpalime, Togo¹.

1. *Abló-sa-to mú-sa-na ablo fafa wo*².

Maisbrotverkäufer nicht verkauft Brot kaltes.

Wenn man die Brotverkäuferin fragt, ob die Brote schon alt seien; antwortet sie gewiß, daß sie noch ganz frisch seien, auch wenn sie schon alt sind. „Jede Mutter lobt ihre Butter.“

2. *Afo-kpa do-to mú-si-na añudyā wo*³.

Schuhanhabender nicht flieht Kaktus.

Wenn man ein Mißgeschick vorausgesehen und sich darauf vorbereitet hat, so trifft es nicht so schwer. „Tela praevisa non feriunt.“

3. *Agbe ve⁴ ne mú-nya-no-to wo*.

Leben ist bitter für-(den) nicht Verstehenden zu leben.

Das Leben mit seinen Wechselfällen ist nur für den bitter, der nicht weiß, wie er sich zurechtfinden muß. Es läßt sich allem eine angenehme oder doch erträgliche Seite abgewinnen.

4. *Agbó wò kú-nu, tso ma-kú*.

Widder (Schafsböck!) tut Tod-Sache, aber nicht stirbt.

Wird gebraucht, wenn Große und Mächtige eine strafbare Handlung begehen, aber ungeschoren durchkommen, weil man ihre Rache fürchtet, wogegen der Geringere im gleichen Falle sicher die Strafe erleidet. „Kleine Diebe hängt man auf, die großen läßt man laufen.“

5. *Amè deka be ta kpoe e-bia-na, ekōa tro-na*

(Wenn) Menschen eines sein Kopf nur ist rot, (Straße-Stadtviertel) wird zu

ta-dyē kome.

Rotkopfviertel.

Wenn irgendwo ein rothaariger Neger wohnt, so wird der Platz, wo er wohnt, Rotkopfviertel genannt. Sinn: Wenn irgendein Mensch ein Taugenichts ist, so ist nicht selten seinetwegen die ganze Familie übel beleumundet.

6. *Add-kākā⁵ mú-nyi nusu-wowó wo*.

Großsprechen nicht ist Mannes Tun.

Großsprecherei ist nicht Zeichen männlichen Charakters, sondern die Tat.

¹ Der größte Teil dieser Sammlung ist mit Hilfe unseres schwarzen Lehrers ALOISIUS JOHNSON zusammengebracht worden. Nur einige wenige habe ich selbst im Verkehr mit den Leuten herausgehört.

² Vgl. die Sammlung bei PRIETZE in der Zeitschr. für afrikan. u. ozean. Sprachen, Jahrg. III, S. 63, Nr. 108. Im Folgenden wird dieselbe immer nur mit P mit Hinzufügung der Nummer des betreffenden Sprichwortes zitiert.

³ Dasselbe Sprichwort wird auch mit der Verneinungspartikel *ma* (Fut.) gehört: *Afo-kpa do-to mú-si añudyā*, die auch noch in einigen anderen Sprichwörtern sich zeigt.

⁴ *ve* = bitter sein.

⁵ Vgl. *Anlo* bei SCHLEGEL (= S), *dā* „stolz“, *kāfu* rühmen, preisen.

7. *Amè deka kpoe dyi-na vi, wo-sɔ-ɔo-na fiò.*

Mensch einer nur zeugt Kind, sie nehmen setzen (es) zum König.

Nur das Kind eines Mannes kann König sein. Sagt man zu jemanden, der sich verletzt fühlt, weil man ihn bei Besetzung einer Ehrenstelle übergangen hat. Es kann nur einer König sein, und weil's nun einmal so ist, mußt du dich hineinschicken.

8. *Amè-gbo¹-no-to mú-kplo-na afo-home wo.*

Diener nicht reinigt Fußsohlen.

Der Neger geht für gewöhnlich barfuß. Seine Füße sind also schmutzig. Bevor er abends zu Bette geht, wischt er deshalb mit einem Tuchlappen die Füße ab. Der Diener oder Sklave nun, der immer, auch bei Nacht, gewärtig sein muß, seinem Herrn einen Dienst zu tun, kann nie sagen: „Ich habe schon meine Füße abgeputzt und mag sie nicht nochmals schmutzig machen.“ Der Sinn ist also: Für einen Diener oder Sklaven gibt es keine auch sonst noch so annehmbare Entschuldigung, wenn sein Herr befiehlt.

9. *Amè no aba-dyi mú-wò-na nual² wo.*

Mensch sitzend Matte-auf nicht macht Geister(dinge).

Der Neger fürchtet die Geister der Verstorbenen; darum bringt er Totenopfer, feiert Totenfeste, die Geister werden dadurch zufriedengestellt. Solange aber der Kranke noch lebend auf der Matte liegt, braucht man sich noch nicht zu fürchten, wenn man auch sicher voraussehen kann, daß er sterben wird. Das Sprichwort wird gebraucht, wenn jemand sich zu große Sorgen für die Zukunft macht. „Kommt Zeit, kommt Rat.“

10. *Azà ma-su³ hēhlē-a, wo-mú-hlē-ne wo.*

(Wenn) Tag nicht genügt zum zählen (= nicht zählbar), sie nicht zählen ihn.

Wenn ein Tag oder ein Ereignis in der Zukunft noch hübsch fern liegt, so rechnet der Neger noch nicht damit. Er ist zu denkfaul, den Tag jetzt schon im Auge zu behalten, und zu sehr Augenblicksmensch, um jetzt schon für die entferntere Zukunft zu sorgen. Wird in ähnlicher Weise gebraucht wie Nr. 9.

11. *Amè nyuē ma-kā-du; amè nyānyrā ma-do legba.*

Menschen schönen nicht brechen essen; Menschen häßlichen nicht machen zum Legba.

Den schönen Menschen bricht und ißt man nicht, den häßlichen Menschen macht man nicht (gerade allein) zum Legba. — Wenn einer den andern verspottet wegen körperlicher Defekte oder Unschönheiten — und das tut der Neger gern —, so sagt der andere: „Hat man vielleicht schon mal einen schönen Menschen wegen seiner Schönheit gegessen, oder macht man etwa nur einen Häßlichen zum Legba?“ Der erste Satz erinnert an den Ausdruck: Jemand zum Fressen gern haben. Der zweite spielt an auf die (früher) an der Küste vielfach herrschende Sitte, daß man einen Menschen tötete, in einem Erdhaufen in sitzender Stellung begrub und darüber eine Kolossalstatue des

¹ *gbo* Seite, neben, bei; „Mensch-bei-seiender“.² *S noli.*³ Das gehört nicht hierher zum Vergleich; in *Gɛ* ebenfalls *sɔ* = gleichkommen, *su* = genügen, genug sein!

Legba errichtete. Die Legbapriester ließen an einem bestimmten Tage ausrufen, daß die folgende Nacht eine Unglücksnacht sein würde für jeden, der sich außerhalb seiner Hütte begeben. Ließ sich dennoch einer blicken, so wurde er von der Priestersippe, die man wegen dieser Greuel auch *zagbeto* (ursprünglich *zagbleto*, d. h. Mann verdirbt oder macht unsicher Nacht) nannte, ergriffen, getötet und in oben beschriebener Weise zum Legba gemacht. Dabei war es ganz gleich, wem das schreckliche Los traf, ob jung oder alt, reich oder arm, schön oder häßlich. Das Sprichwort hat also den Sinn: Nun, so großen Vorteil bringt die Schönheit denn doch nicht, und Häßlichkeit ist auch kein so schweres Unglück!

12. *Avi ma-ḥo amè le ku-'si.*

Träne nicht rettet Menschen aus Todeshand.

Tränen rufen den Toten nicht zum Leben zurück. Sagt man jemanden, der sich beim Tode eines Angehörigen zu sehr der Trauer hingibt.

13. *Asu-e n'amè, amè gona.*

Der Mann gibt dem Menschen, Mensch wird stolz.

Es ist der Mann, welcher dem Menschen (= dem Weibe) etwas gibt, worauf es sich dann etwas zugute tut. Sagt man einem Weibe, das sich etwas zugute tut auf ihren Mann, schöne Kleider usw.: „Da ist doch gar kein Grund stolz zu sein, was du bist und hast, kommt doch lediglich von deinem Mann.“ In erweiterter Anwendung wird das Sprichwort aber auch bei jedem gebraucht, der sich mit etwas brüstet, das nicht seiner persönlichen Tüchtigkeit entstammt, „sich mit fremden Federn schmückt“.

14. *Akué-nḡ ma-wḡ vḡe.*

Reicher nicht tut böses.

Sinn und Verwendung wie bei Nr. 4.

15. *Akué-nḡ ma-tši tre.*

Reicher nicht bleibt ledig.

Zu ergänzen: wenn er auch noch so häßlich ist. „Für Geld kann man alles haben, auch Weiber.“

16. *Agbe-dḡ mü-gbe ayà wo.*

Lebens-Brauch nicht weigert Leiden.

Man muß sich im Leben auf Leiden gefaßt machen.

17. *Añuí-zū mú-nḡ-na añuí-zū-jí yì-na wo.*

Ebbe¹ nicht sitzt Ebbe auf (die) gehen.

Eine Ebbe folgt nicht unmittelbar auf eine vorhergegangene Ebbe, sondern es befindet sich eine Zwischenperiode zwischen beiden, die Zeit der Flut. Sinn: Wenn einmal ein Unglück kommt, eine dürre Zeit, so hört's auch mal wieder auf. Es folgt nicht in einem fort Schlag auf Schlag.

18. *Amè-gbe-tḡ be vi de mú-le wo.*

Menschen² sein Kind eines nicht gibt es.

¹ Wörtlich: Flut-Austrocknen.

² Wörtlich: Menschen-Leben-Besitzer.

Es gibt kein kleines, d. i. geringwertiges Menschenkind in dem Sinne, daß man es töten, mißachten, benachteiligen dürfte. Im Menschen ist etwas, was auch den Ärmsten dem Reichsten und Angesehensten gleichstellt.

19. *Amè de mu-bio-na yovo-tu se¹ be é-dye-na zo wo ma.*

Mensch einer nicht fragt Europäers Flinte, ob sie entzündet Feuer ?

Das ist doch klar, daß die von dem Weißen importierte Flinte Feuer gibt, darnach braucht man gar nicht zu fragen, das liegt ja in ihrer Natur. Sagt man zu jemanden, der in einfältiger Weise nach etwas ganz Selbstverständlichem fragt. Man gebraucht es auch, wenn man überhaupt etwas als ganz klar hinstellen will. Wenn man z. B. hört, daß ein in der Nähe wohnender Mensch „lange Finger“ hat und einer der Nachbarn etwa sagt: „Da könnte er's ja auch bei uns probieren“, so antwortet wohl ein anderer mit diesem Sprichwort in dem Sinne: „Freilich, die Katze läßt das Mäusen nicht.“

20. *Amè-kúkú-vi-e; wo-le-fā towo gbe nya ze-deka.*

Menschen toten Beweinung² ist; du bist beweinend deinen Tag zugleich.

Sagt man jemandem, der beim Tode eines Menschen sich zu arg gebärdet, in dem Sinne: „Du weinst schließlich doch weniger um den Toten, als weil du unangenehm an deinen eigenen Tod erinnert bist.“ Oft aber wird es auch umgekehrt gebraucht in dem Sinne, daß der wegen seines lauten Klagens oder auch wegen körperlicher Fehler und ähnliches Verachte dem Spötter damit sagen will: „Das Gleiche, was du an mir verspottest, kann auch über dich kommen.“

21. *Adu ko-nu, ado-mè-to le vo.*

Zahn lacht, Bauchinneres ist anders³.

Nicht jedem trauen, der äußerlich freundlich ist, das Innere kann oft ganz anders sein.

22. *Alo-vi kpata mú-sò-na gbe wo.*

Finger⁴ alle nicht gleich (sind).

Es sind nicht alle Menschen gleich gut, gleich schlecht, gleich reich usw.

23. *Amè-kúkú ko-nu; amè gbagbe fā-vi.*

Mensch toter lacht Mensch lebender weint.

Der Tote freut sich — nach der Auffassung des Negers — an den Totenopfern und Totenfesten und auch am Wiedersehen der vorstorbenen Ahnen. Der Überlebende weint über den Verlust des Verstorbenen, und nicht selten sind es große Anforderungen, welche die Totenfeierlichkeiten an die Familie stellen. Der Sinn ist also: Was dem einen Grund zur Freude ist, ist dem andern in anderer Hinsicht Grund zum Leide.

24. *Amè be dyonu mú-gbla-na wo, wó-de-ne na ali-gā-*

(Wenn) Mann sein Gürtel nicht paßt, sie nehmen geben an Lenden große

tò wo.

Besitzer nicht.

¹ Bio . . . se fragen.

² = Totenklage.

³ = P 56.

⁴ Wörtlich: Hand-Kinder.

Wenn ein Gürtel einem Menschen zu weit ist, so gibt man ihn deshalb nicht gleich einem andern, der dicker ist. Das täte nur ein Tor, der nicht so weit dächte, daß man da auch noch auf andere Weise helfen könnte. „Man soll das Kind nicht mit dem Bade ausschütten.“

25a. *Avũ dù pu, ma-dù ga¹.*
Hund beißt Knochen, nicht beißt Eisen.

25b. *Adu gbā pu, ma-gbā ga.*
Zahn bricht Knochen, nicht bricht Eisen.

Sagt man von jemandem, der glaubt, sich alles erlauben zu können, in dem Sinne: „Einmal wird er doch anlaufen und seinen Mann finden.“

26. *Adā ma-kā dó so-dyi.*
Großtun nicht setzen morgen auf.

Man soll sich nicht mit einem „morgen“ brüsten, das ist ein unsicher Ding.

27. *Amè tši áhua be ye-kpò yeto si-nu vò,*
Mensch (der) bleibt im Krieg sagt, er finde sein Hand-Ding fertig.

Ein Mensch, der im Kriege gefallen ist, hat nur sein Schicksal, sein „Hand-Ding“, gefunden, er kann sich also nicht beklagen. Wer etwas unternimmt, muß sich auf die damit zusammenhängenden Folgen gefaßt machen.

28. *Ahua-to ma kã kú.*
Krieger nicht fürchtet Tod.

Ein Krieger darf den Tod nicht fürchten, er hat sich auf ihn gefaßt zu machen. Anwendung wie bei Nr. 27.

29. *Amè-vi-a amè-gbe ye² be-se-na.*
Menschenkind das Menschenstimme es pflegt zu hören.

Der Mensch muß auf den Rat der Menschen hören.

30. *Asi mú-nyō-na ne asi-sa-to³ gbe-dé⁴ wo.*
Markt nicht gut (ist) für Händler jemals.

Gegensatz zu Nr. 1: Fragt man den Händler, ob es heute auf dem Markte gut gegangen, so sagt er immer: „Ach, es war gar nichts los!“

31. *Aye ma-dye wú kúdyè-sú.*
Rechnung nicht werfen über Tod hinaus.

Man soll nicht rechnen und planen, als würde man immer leben.

32. *Nyi, ke si asike mu-le wo a, Mawu nu-to e-nya tobosu na-e.*
Kuh, welche Hand Schwanz⁵ nicht ist, Gott selbst er scheucht Fliegen ihr.

Wird angewandt, um an die Sorge Gottes für alle seine Geschöpfe, wie viel mehr also für die Menschen zu erinnern. In dieser für unseren Geschmack

¹ Vgl. die Sprichwörtersammlung im *Anlo*-Dialekt in SCHLEGEL's Grammatik (= S), S. 122 ff., Nr. 56; die Anwendung ist dort eine andere.

² *Ye* hebt das vorhergehende *amegbe* hervor! = Menschenkind, Menschenstimme es pflegt zu hören.

³ Wörtlich: Marktverkäufer.

⁴ Wörtlich: Tag ein.

⁵ = Kuh, welche keinen Schwanz hat etc.

etwas drastischen Form spricht sich gleichwohl der Glaube an ein göttliches Walten über die Geschicke des Einzelnen bestimmt aus. Nur ist dieser Glaube zumeist ein theoretischer, im praktischen Leben ist er überwuchert von der Furcht vor den Intriguen des Fetisch.

33. *Wò-mú-kpo-na ezo be (wewe) huchue, sò-e do-na kotoku-me wo,*
 Du nicht siehst Feuer seine Kleinheit, nimm's setze Tasche in,
e-la-to.
 es wird brennen.

Wenn ein Feuer auch so klein ist, daß man es nicht sehen kann, wenn man es in die Tasche steckt, wird es sich schon bemerkbar machen. Wird gebraucht in dem Sinne: „Es ist nichts so fein gesponnen, es kommt doch endlich an die Sonnen.“

34. *Mè-dè¹ mú-tu-na ame-kúkú-daka, gba hū-na e wo.*
 Jemand nicht schließt Totensarg, wieder öffnet sie (nicht).
 Niemand schließt den Sarg und öffnet ihn dann dem Toten wieder.
 Sinn: Der Tod gibt seine Beute nicht wieder zurück.

35. *Amlákoe dy'add, mu-po-na ehò be vi wo.*
 Habicht bringt hervor Prahlerei, nicht schlägt Adler sein Kind.
 Der Habicht ist verwegen, ist dreist, schlägt aber nicht des Adlers Kind, weil er sich nicht traut aus Furcht vor dem alten Adler, der stärker ist als er. Gibt man jemand zu kosten, der vor Niederen und Gleichgestellten sich wohl mit diesem oder jenem brüstet, aber in Gegenwart eines Überlegenen behend die Rolle wechselt und „sich kusch hält“.

36. *Amlákoe po-nu adā-adā a², egbé é-sò na.*
 (Wenn) Habicht schlägt (Ding) ungestüm, Gras er bekommt.
 Wenn ein Habicht zu ungestüm auf ein Tier herabstürzt, bekommt er nur Gras. „Blinder Eifer schadet nur.“

37. *Akui-no ma dye hia le do-yi-gbe.*
 Arme nicht fällt (in) Not an Grab-Geh-Tage.
 Wenn einer auch noch so arm gewesen, an seinem Begräbnistage hat er keine Not mehr. Dann ist er ja frei von Sorgen, man wirft ihm Kauris ins Grab und hält ihm eine Totenfeier. An seinem Sterbetage ist auch der Arme von andern respektiert, man spricht von ihm, fürchtet sein Geistertun, darum Toten- und Beschwichtigungsoffer (vgl. Nr. 9). Also: Mit dem Tode hat alles Erdenleid ein Ende.

38. *Apleñu mú-yi-na adegbe wo.*
 Kanone nicht geht auf Jagd.
 Die Kanone dient zwar wie die Flinte zum Schießen, aber auf die Jagd kann man damit nicht gehen. Jedes Ding hat seinen Zweck, jeder Mensch hat einen bestimmten Beruf und bestimmte Lebensstellung. Mit seinesgleichen soll er verkehren, nicht mit Höhergestellten, die möchten es vielleicht nicht lieben, sich mit ihm abzugeben.

¹ Wörtlich: Mensch einer.

² A ist eine Partikel, die den Nebensatz schließt.

39. *Agba-vi-to mu-du-na nyā-nyā wo.*

Last kleinen Besitzer nicht ist verschwendungssüchtig.

Ein Besitzer einer kleinen Last, d. i. ein Mann, der seine sämtlichen Habseligkeiten in ein Bündel zusammenschnüren kann, darf nicht prassen. „Sich nach der Decke strecken!“

40. *Abui mu-ñō-na efio-ti wo.*

Nadel nicht durchbohrt Axtstiel.

Die Nadel ist von Stahl und auch spitz, aber ein Loch in einen Axtstiel kann man nicht damit machen. Sagt man jemandem, der etwas unternommen, dem er nicht gewachsen war. Es ist dabei zu bemerken, daß bei den Negeräxten nicht der Stiel in einem Auge des Eisenstückes steckt, sondern umgekehrt steckt die der Schneide entgegengesetzte angespitzte Seite in dem an einem Ende durchbohrten Stiel.

41. *Avū dyi vi, kpā-kpā glo.*

Hund gebiert Junges, auf dem Rücken tragen (ist) unmöglich.

Die Negerfrauen tragen ihre Kinder fast beständig auf dem Rücken, ein Modus, der in mancher Hinsicht für Mutter und Kind als vorteilhaft betrachtet wird. Hat jemand dieses oder jenes nicht, was das Leben verschönert, so tröstet er sich wohl mit obigem Sprichwort in dem Sinne: Der Hund kann sein Junges auch nicht auf dem Rücken tragen und doch gedeiht es.

42. *Ati pupu mu no-na to-tó, je-na wo.*

Baum trockener (nicht) steht an Wasserrand (u.) sproßt (nicht)¹.

Wenn ein trockener Baum auch am Flußufer (Wasserrand) steht, er wächst doch nimmer.

43. *Afo klē kpe, mu-gbā kpe wo.*

(Wenn) Fuß stößt an Stein, nicht zerbricht Stein.

Aus Versehen über einen Stein stolpern, macht den Stein noch nicht zerbrechen. Gebraucht von jemand, der beschuldigt wird, eine Sache gestohlen zu haben, weil man sie bei ihm gefunden hat. Ob es wahr ist oder nicht, er wird immer sagen, er habe sie gefunden, habe zufällig „mit dem Fuß daran gestoßen“, und das sei doch bei weitem nicht dasselbe, als die Sache stehlen, die „Sache (für den Eigentümer) verderben“.

44. *Ade-kpla-ḡe mú-wu-na to wo.*

Jagdlehrling einer nicht tötet Büffel.

Büffel jagen ist nicht leicht und auch gefährlich, also nicht Sache eines im Jagen noch ungeübten Anfängers. „Es fällt kein Meister vom Himmel.“

45. *Amè-srō ma dyi l'awa-me.*

Mannes-Weib nicht spricht in Hallen-Innerem.

Ein verheiratetes Weib spricht nicht, wenn sie schlechte Absichten hat, mit einem fremden Manne auf freiem Platze, in der offenen Halle, sondern heimlicher Weise. Wird gebraucht, wenn zwei an einem geheimen Platze gefunden wurden und nun beschuldigt werden: „Wenn's jeder hören und sehen

¹ Baum trockener nicht steht am Wasserrand und sproßt.

durfte, was ihr vorhattet, brauchet ihr nicht ins Verborgene zu gehen.“ Aber auch umgekehrt, wenn zwei beschuldigt sind, die nicht an einem verborgenen Orte gefunden wurden, so gebrauchen auch die Beschuldigten das Sprichwort in dem Sinne: „Habt ihr uns etwa Heimliches tun sehen?“

46. *Adā ma-kā-do asia-nu.*

Mann nicht brüstet sich mit Keksweib.

Wird gebraucht, um die Unzuverlässigkeit der Weiber zu bezeichnen: Ein Mann kann nicht mit ihnen groß tun, morgen vielleicht schon machen sie ihm böse Streiche.

47a. *Ati-kpa-to¹ mû-kpa ga wo.*

Tischler nicht hobelt Eisen.

47b. *Gbe-de tu nu, ma-tu si.*

Schmied hämmert (Eisen) Sache, nicht hämmert Wasser.

Beide Sprichwörter gebraucht in dem Sinne: Was einer nicht kann, soll er nicht unternehmen. „Schuster bleib bei deinem Leisten.“

48. *Aha-mû-no mu-fo-na-nu eso nyā wo.*

Betrunkenener nicht sich erinnert (von) gestern Wort.

Wird gebraucht, um das Verderbliche der Trunksucht zu bezeichnen, das auch darin liegt, daß ein Trinker zum gewöhnlichen Verkehr einfach unfähig wird.

49. *Avū dye-ha ma-dū avū-to wo.*

Hund zorniger² nicht beißt Hundes Herrn.

Wird gebraucht, wenn einer sich wie toll gebärdet, aber nachher, wenn er seinem „Herrn“ gegenübersteht, nichts zu sagen weiß.

50. *Asiā wo-nū dyi fa.*

Weib macht Sache Herz kühl.

Das Weib versteht in Angelegenheiten (= *nu*) zu trösten (= das Herz zu kühlen).

51. *Avū ku-drō a, ado-me e-la-tši ne.*

(Wenn) Hund träumt, Bauch im es wird bleiben ihm.

Im Traume kann der Hund bellen und sich wütend gebärden; es ist aber nur für ihn, die Wut bleibt in ihm, nach außen hat sie keine Wirkung.

52. *Amè dōe gblō be yewo de mû-nyō wo.*

Mensch träger sagt, daß ihr Land nicht schön sei.

Die Heimat, wenn's dort auch noch so ärmlich wäre, hat doch so viele Reize und Vorteile vor der Fremde, daß nur ein träger Mensch die Heimat schilt und sie mit der Fremde vertauscht, hoffend, dort bekomme er es besser.

53. *Adide-vi ntōe nyā yebe nkuvi nōe.*

Ameise kleine selbst weiß ihres Auges Platz.

Die Augen der Ameise sind so winzig, daß man sie nicht sehen kann; sie selbst aber weiß sie schon. Wird gebraucht, wenn man jemand etwas er-

¹ Wörtlich: Holzhobler.

² Wörtlich: bringt heran Schnaufen.

zählt und dieser es nicht glauben, nicht verstehen mag: „Wenn du's auch nicht kapiert, ich aber weiß es und verstehe es.“

54. *Ahœ-fi ye-kplô-na 'mè na gbe-ft.*
Hauses-Diebstahl er führt Menschen zu Fremden-Diebstahl.

Wenn einer schon zu Hause gestohlen hat, so wird er es in der Fremde auch tun. „Die Katze läßt das Mäusen nicht.“

55. *Aglā mu-lé-na esi zozo wo.*
Krabbe nicht nimmt Wasser heißes.

Die Krabbe wäscht sich nicht mit warmem Wasser, sie kann das nicht ertragen. Hält man jemand vor, der keinen Scherz ertragen kann.

56. *Amè de mú-so-na avū be zu, zu-na gbo wo.*
Mensch einer nicht nimmt Hund seinen Spott, spottet (damit) Schaf.

Niemand nimmt das, weswegen man einen Hund verhöhnt, zum Anlaß, ein Schaf zu verhöhnen. Man muß nicht einem Menschen anrechnen, was ein anderer, z. B. Verwandter, angestellt hat. Der Sinn ist fast entgegengesetzt dem von Nr. 5.

57. *Aye glo 'bo.*
Vorsicht vereitelt Amulett (Zauber).

So heimlich und sicher auch der Zauber wirkt, durch Vorsicht kann man ihn doch entkräften.

58. *Adi¹ ku avo mú-wô-na kē wo.*
Seife und Kleid nicht machen Feindschaft.

Seife ist zum Waschen der Kleider da, und ohne Seife wird ein Kleid nicht recht rein. Des weiteren aber lehnt sich das Sprichwort an einen Fetischbrauch an und wird erst bei Kenntnis desselben vollkommen verständlich. Eine Fetischsippe — *akunyā* oder *yrobó* — macht es sich zur Aufgabe, zerrüttete Liebesverhältnisse wieder herzustellen oder einem jungen Manne zu helfen, wenn er ein Mädchen heimführen will, dieses aber keinen Geschmack an ihm findet. Die Fetischpriesterin nimmt Seife, Kauris und Zitronen. Der Mann wäscht sich damit, veranlaßt dann das Mädchen ihm seine Kleider zu waschen, wozu er selbst die Seife liefert. Ist das geschehen, so wird das Mädchen nicht mehr abgeneigt sein. Der Sinn ist also: Wenn zwei zusammengehörige Dinge in Wirksamkeit treten, so kann nichts Schlimmes daraus entstehen. — Die auf die vorher beschriebene Weise erzeugte Liebe bleibt aber doch eine künstliche Liebe, die aus sich wohl nicht lange standhalten würde. Deshalb muß von neuem Fetisch gemacht werden, damit das Liebesband nicht zerreiße, sondern stärker werde. Auf diesen Vorgang bezieht sich das folgende Sprichwort Nr. 59.

59. *N' akunyā he-vá, ziamè ziamè² e-zi-n'e.*
Wenn *Akunyā* bringt, niederdrückend er drückt sie.

Der Fetisch trägt den Namen *Akunyā*. Er bewirkt, daß selbst wenn der Mann arm wäre und das Mädchen sich nicht viele Vorteile aus der Verbindung

¹ *Adi* = Gift.

² *Zi* - *amè* *zi-amè*.
Drückt nieder Mensch „ „

mit ihm erwarten könnte, sie dennoch in treuer Liebe ihm anhängt; der Fetisch „drückt sie nieder“ im Hause des Mannes, d. i. macht sie seßhaft.

60. *Aya po nu, mú-po soli wo.*

Wind schlägt Sache, nicht schlägt spitzen Stab.

Der Wind bricht auch die stärksten Sachen um; aber ein kleiner spitzer Stab in die Erde gesteckt hält ihm Stand. Solche spitze Stäbchen sind vielfach auch beim Fetischmachen im Gebrauch. Auf den Fetisch angewandt hebt dann das Sprichwort die verborgene Kraft des Fetisches hervor, die in der Stille sich auswirkt und auch den größten Anstrengungen trotzt.

61. *Amè b' aba-vi mu-dy-na nyā n'amè wo.*

Mensch seine Matte kleine nicht zeugt Angelegenheit für Mensch.

Abavi „kleine Matte“ ist der Ausdruck für ein kleines Heim. Dieses mit Fleiß und Redlichkeit verwaltet, bringt nicht Unruhe und Unannehmlichkeiten, sondern sichert ein sorgenfreies Leben.

62. *Aba be do lé gbe a, agbe-to ka ye, amè-kú gbe*

Matte sagt: Kranksein-Zeit wenn, Mensch kümmere sich um sie, Mensch tot Zeit

a, mu ka ye wo.

wenn, nicht kümmere sich um sie.

Die Matte sagt: „Wenn ein Mensch krank ist, dann sollte man sich um ihn kümmern, — aber dann habe ich, die Matte, auf der er liegt, ungefähr allein die Sorge. Aber am Todestage brauche ich mich seiner nicht mehr anzunehmen, da beginnt dann die ganze Stadt das Totengeschrei und die Festlichkeiten.“ Das Sprichwort ist charakteristisch.

63. *Amè bé hɔ me aye le.*

Mensch sein Heim Überlegung ist.

Nur der, welcher Verstand hat und ihn gebraucht, kann sich ein sicheres Heim gründen und es bewahren.

64. *Asé be hɔ-to be nɔme ye kpo-na, gbohue do-na hɔ me.*

Katze sagt, Hausherr sein Gesicht sie sehe, bevor sie betrete Haus.

Bevor man mit jemand intime Freundschaft schließt, soll man seine wahre Gesinnung erforschen.

65. *Adyrala-ze mu-yi-na to-me wo; ne mi gbé a, ezá*

Durchlöcherter Topf nicht geht Fluß zu; wenn ihr euch weigert, Abend

la do.

wird anbrechen.

Ein durchlöcherter Topf, wie er zum Räuchern der Fische gebraucht wird, geht nicht zum Fluß, wird nicht gebraucht, um Wasser aus dem Flusse zu holen; wenn ihr euch aber weigert, einen andern zu nehmen und es doch mit ihm versucht, so würde es Abend werden und ihr hättet doch noch kein Wasser im Hause. Wird gebraucht, um vor einem unsinnigen Unternehmen zu warnen: „Nicht Wasser mit dem Sieb schöpfen.“ Als Fetischsprichwort gebraucht soll es aber die Macht des Fetisches ausdrücken, der das sonst Unmögliche doch ausführen kann. Viele Schwarze wollen nämlich von dem Fetisch-

priester dieses Kunststück, Wasser in einem durchlöcherten Topf zu tragen, gemacht gesehen haben.

66. *Nù-mè-vlvi mu-nyi ñusu wòwò wo.*

Mund in Süßigkeit nicht ist Mannes Tun.

Im Munde süße, d. i. feine Reden zu führen, ist kein Zeichen von Mannesstärke (vgl. Nr. 6).

67. *Bokō-nō deka mu le Ana wo.*

Wahrsager einer nicht ist in Ana.

Es ist nicht bloß ein Wahrsager in Ana (anderer Name für Atakpame). „Um einen Menschen steht die Welt nicht still.“

68a. *Dò be bō bō e de mu-le wo.*

Arbeit ihre Leichtigkeit eine nicht ist.

68b. *Edò be vi de mu-le wo.*

Arbeit ihre Kleinheit eine nicht ist.

Jede Arbeit ist schwer und lästig. Der klassische Ausdruck für die Arbeitsscheu des Negers.

69. *Ady-qa-tò be ho-a ko-wo-kó né¹.*

Lügner sein Haus das sollen sie abdecken.

Der Lügner muß entlarvt werden. Wenn man das Dach vom Negerhause genommen, so kann jeder über die Mauern hineinsehen.

70. *Agbo-nyi-tò mu-dō-na akō-loe² wo.*

Schafbockbesitzer nicht schläft nickend.

Der Schafbock, der etwa in der Nähe wäre, könnte das Nicken als eine Kriegserklärung auffassen. Wenn Gefahr in der Nähe ist, muß man auf der Hut sein.

71. *Alō mu-do-na kē aba wo.*

Schlaf nicht macht Streit mit Matte.

Wenn zwei, so wie Schlaf und Matte, zueinander hingeordnet sind, so wäre es Torheit, wenn sie miteinander streiten wollten.

72. *Dù de mè be gbè de³ a, ye nyi dù de mè be zo-po-to.*

Stadt einer in ihr Schmied wenn, er ist Stadt anderer in ihr Feuerbläser.

Wenn einer auch in einer Stadt der beste Schmied ist, kommt er in eine andere, so kann es sein, daß er im Vergleich zu dem Schmied dort nur ein armseliger Blasbalgdrücker ist.

73. *Lōhó dīku³ ma ko!*

Schwiegermutter magere nicht verlache!

¹ *Ko wò-kōne.*

Abdecken sie pflegen abzudecken es.

Die Vorausstellung des Verbs ist sehr beliebt, um besonderen Nachdruck darauf zu legen!
Vgl. P. 61.

² *Dō akō-loe* = beim Schlafen nicken.

³ *dī-ku* (., ähnlich sci. Tod*) = mager.

Wenn die Schwiegermutter alt und gebrechlich wird, verlache und vernachlässige sie nicht! Sie könnte dir das Heiratsgeschenk wiedergeben und ihre Tochter dir abwendig machen.

74. *Ekú ma te-kpo.*

Tod (ist) nicht zu probieren.

Man stirbt bloß einmal.

75. *Edu dódó edu-ji a, etu e-gbã-na.*

Pulver gegeben Pulver auf, Flinte sie zerbricht.

Wenn zu der gewöhnlichen Portion Pulver noch eine zweite gegeben wird, so zerspringt die Flinte. „Allzu scharf macht schartig.“

76. *Ekú b'aně va, agbe dyro amè-gã-wo.*

(Wenn) Tod sein Bote kommt, Leben verlangen die Greise.

Wenn auch der Greis von diesem Leben nichts mehr hat, als die Gebrechlichkeit des Alters, kommt der Bote des Todes, die Krankheit, und pocht an, so verlangt er doch noch nach längerem Leben. „Niemand stirbt gern.“

77. *Etši e-dyi-na kú n'amè.*

Geld erzeugt Tod dem Menschen.

Hier wird auf die in Afrika nicht seltene Tatsache angespielt, daß ein Reicher ein Opfer des Neides wird und einem geheimen Giftrank erliegt. Man gebraucht dieses Sprichwort aber auch, wenn jemand eine Arbeit aus Gewinnsucht unternommen hat und dabei stirbt oder sonstwie zu Schaden kommt.

78. *Ehà l'amè-mè; tšo wo-tu-na etā ġe.*

Blut ist Menschen in; doch sie spielen Speichel weißen.

Der Mensch ist ein Blutmensch, und doch tut er harmlos wie jeder andere.

79. *Eka bla nu, mu-bla si wo.*

Seil bindet Sache, nicht blindet Wasser.

Vgl. Nr. 25.

80. *Eboá alog-vi-nè-no e, mu-lé-na sēsēde wo.*

Fetischmittel (Amulett) Finger vier behaftet ist, nicht hält fest.

Mit einer Hand, die nur vier Finger hat, läßt sich ein Gegenstand nicht recht festhalten. So ist es auch mit den Fetischmitteln. Eine Sache, die man dem Fetisch anvertraut, ist in unsicheren Händen, der Laune und Willkür und Ohnmacht überantwortet.

81. *Eta mu nō-na agbe, wo-tšō-na kuku ne klo wo¹.*

(Wenn) Kopf nicht ist am Leben, sie setzen Hut auf Knie nicht.

Solange der Vater noch lebt, soll sich der Sohn seine Rechte nicht anmaßen.

82. *Alo mu nō-na nū-mè n'amè, tšo wo-po-na to-mè*

(Wenn) Hand ist Mund in für Mensch, doch sie schlagen Ohr in²

n'amè wo.

für Mensch nicht.

¹ Vgl. S Nr. 84.

² – Bäche; *po tomè* = ohrfeigen.

„Einem die Hand im Munde haben“ bedeutet: ihm unterworfen sein. Der so jemand Unterworfenen, der also „die Hand im Munde“ hat, schlägt doch nicht diesen, seinen Herrn, an die Ohren! Sinn also: Wenn jemand irgendwie von einem anderen abhängig ist, muß er sich diesem gegenüber auch entsprechend benehmen.

83. *Egbo mu-kpē-na azo ku tó wo.*

Ziege nicht stößt mit Horn zu Büffel.

Der Schwächere soll sich seiner Schwäche bewußt bleiben und nicht wegen mit Stärkeren anbinden.

84. *Egbo zē kpa, mu-zē-na gli wo.*

Ziege bricht Zaun, nicht bricht Mauer.

Sinn ähnlich wie Nr. 25 und 79: Der Übermütige wird sich doch schließlich einmal den Kopf anrennen.

85. *Esó mu dye-na tò-me, ñkuví de gba kpo-na gbo-gboe wo.*

(Wenn) Pferd kommt zu Tanzplatz, Auge eines mehr schaut auf Ziege nicht.

Wenn ein Pferd zum Tanzplatz kommt, beachtet keiner mehr die Ziege. Wenn ein Reicher oder Vornehmer etwas tut, kommt ein Geringerer neben ihm nicht mehr zur Geltung.

86. *Elo-a elo be ha be do-na.*

Krokodil das Krokodil seine Seite es ist.

Das Krokodil ist in Gesellschaft des Krokodils. „Gleich und gleich gesellt sich gern.“

87. *Blisi be nyā mu-gble-na le amē-kúkú-wo de wo.*

Schwarz-Kleid seine Sache nicht wird zurückgewiesen in Totenhand.

Blisi ist eine Art schwarzen, aus Europa importierten Stoffes, mit dem man die Särge ausschlägt. Das Sprichwort wird gebraucht, wenn zwei sich streiten und einen dritten zum Schiedsrichter wählen, der zufällig der Freund des einen der beiden Streitenden ist. Erhält dann dieser recht, so gebraucht der andere das Sprichwort in dem Sinne: „Nun ja, das war ja vorauszusehen!“ „Eine Krähe hackt der anderen kein Auge aus.“

88. *Fiō fi to ye-nyā-na fiōfi-to.*

Dieb er kennt Dieb.

Die schlimmsten Wildddiebe geben die besten Förster.

89. *Fetri-ti mu-didi-na wu agble-to wo.*

Fetribaum (ist) nicht lang mehr als Farmbesitzer.

Der Topf soll sich nicht über den Töpfer erheben.

90. *Nyā tá nyā mu-dē wo, etši tá tši é-dē.*

Wort fügen zu Wort nicht beweist, Geld fügen zu Geld das beweist.

Viel Reden beweist nichts, hat keinen Wert; aber Geld haben, leistungsfähig sein, das imponiert.

91a. *Lo-su vè mu no-na adya deka-mè wo.*

Krokodile männliche zwei nicht sind Fischkorb einem in.

91 b. *Fiò vè mu-do-na hũ deka wo.*

Könige zwei nicht fahren in Kanoe einem.

Wo zwei Größere, zwei Oberhäupter sind, wird es gewiß zu einem Konflikt kommen.

92. *So, de, kpo a, ame ñuti yebé-dí-na.*

Nimm, leg hin, siehe, Menschen Resultat er wird herniederkommen.

Wenn jemand beim Herannahen einer Gefahr sich nicht rührt, sondern die Hände in den Schoß legt (= *so de kpoa*), so kann er sicher sein, daß das Schicksal über ihn hereinbricht.

93. *Ze de wu ze a, to-tó wó-kpo-ne le.*

(Ob) Topf einer größer als Topf, am Wasser-(Ufer) man sieht es.

Um zu sehen, ob ein Topf größer ist als der andere, braucht man nicht lange zu hadern; man geht einfach zum Brunnen und sieht zu, wieviel sie fassen.

94. *Eso ke na kpo a, ye wo lia-na.*

Pferd, welches bietet Rücken, das man besteigt.

Wenn sich Gelegenheit bietet, mit jemand Freundschaft zu schließen, so benützt man sie. Freundschaft ist gleich einem guten Reitpferd.

95. *Nu dyro vi¹, mu-dü-na ado mè ne vi wo.*

Sache verlangt Kind, nicht beißt Leib für Kind.

Wenn ein Kind etwas ungestüm verlangt, so bekommt es nicht Leibesmerzen, wenn es dasselbe nicht sofort erhält. Man muß dem Kinde nicht gleich allen Willen tun.

96. *Ekē ma do ku anyigbā!*

Streit nicht machen mit Boden!

Wenn einem eine Person so nötig ist, wie der Boden zum Gehen, so muß man sich hüten, mit ihr in Zwist zu geraten.

97. *Ekú ma-si yi Adya.*

Tod nicht fliehen gehen nach Adya.

Adya ist ein anderer Name für Sagada am Mono, welches für die Küstenbewohner schon „fernes Land“ ist. Sinn des Sprichwortes: Man kann dem Tode nicht entfliehen, wenn man auch weit in die Ferne reist.

98. *Egbo-ple-tši mu-ple-na nyi wo.*

Ziegen-Kaufgeld nicht kauft Kuh.

Mit dem Geld, mit dem man eine Ziege kauft, läßt sich noch keine Kuh kaufen.

99. *Tobosu mu-do-na emi-'si wo.*

Fliege nicht macht Kotmarkt.

Die Fliege, die ja vom Kote lebt, wird keinen Kot zu Markte tragen, um Geschäfte damit zu machen. Wird gebraucht, wenn z. B. ein Trinker ein Schnapsgeschäft anfangen will. Er würde ja mehr trinken, als „zu Markte tragen“!

¹ *Nu dyro m* = („die Sache verlangt mich“) ich habe Verlangen nach.

100. *Kpērē mu-ḍi-na amalōkoe-ṇti wo.*

Verwünschen nicht schadet¹ am Hühnerhabicht(-Außenseite).

Jeder verwünscht den Habicht, aber das schadet ihm nicht. Sagt man von einem Taugenichts, dem alle Streiche gelingen; es scheint fast, als sei er von den Göttern zu losen Streichen abgerichtet, wie der Habicht zum Hühnerfangen.

101. *Akpavi si zo a, aya e-lá-mě a?*

Fisch flieht Feuer wenn, Luft sie wird dörren ihn?

Akpavi = eine Fischart, die geräuchert lange aufbewahrt werden kann. „Wenn sich dieser Fisch nun weigerte, am Feuer geräuchert zu werden, würde dann die Luft ihn genügend trocknen, daß er nicht verdürbe?“ Antwort: „Nein!“ Sinn: Wo nur ein Modus möglich ist, muß man sich halt bequemen und diesen anwenden.

102. *Gawu bia² le ṇti, e-ḡe³ le adome.*

Gawu ist rot von außen, er ist weiß von innen.

Gawu ist ein in Öl gebackener Bohnenteig. Wird gebraucht, um jemand zu warnen, daß er nicht zu sehr auf das Äußere sehe und sich gleich von dem ersten Eindruck bestimmen lasse.

103. *Fiò ma ḍo amē-dokoe.*

König nicht macht sich selbst.

Der König macht sich nicht selbst zum Könige, er wird gewählt, ist also „von Volkes Gnaden“ und darf sich nicht allzuviel einbilden.

104. *Tó mu-do-na aḥua yi-na dyanta-hoe wo.*

Büffel nicht macht Krieg, geht zu Löwenhaus.

Der Büffel bekriegt nicht den Löwen. Mit dem Stärkeren darf man keinen Streit beginnen.

105. *Tata ma do ne edā.*

Kriechen nicht zeigen für Schlange.

Man braucht die Schlange nicht kriechen zu lehren. Wozu einer natürliche Anlage hat, das braucht er nicht erst zu lernen.

106. *Zo ma kḡ-ḍo ḥo-ta,*

Feuer nicht legen auf Hausdach.

Man soll nicht mit Feuer spielen.

107. *Si kplo nu, ma kplo kpe⁴.*

Wasser trägt Sache, trägt nicht Stein.

Wie Nr. 25, 79, 84.

108. *Ebli be nyā mu-dyo-na le koklo-wo de wo.*

Mais seine Sache ist nicht gerecht in Hühnerland.

¹ „Reift“ = geht in Erfüllung

² *Bia* = rot sein.

³ *Ḡe* = weiß sein.

⁴ = S Nr. 54.

Der Neger stellt sich vor, daß der Mais sich gegen die Hühner beschwere, weil er von diesen gefressen werde. Da ist es dann sicher, daß er bei den Hühnern den Prozeß verlieren würde. Gegensatz zu Nr. 87.

109. *Ma-nyā-wò-to, e gblō, be dō-wò-nu-a mu nyō wo.*

Nicht verstehen der arbeiten, der spricht, daß Arbeit Sache, die nicht gut.

Wer nicht zu arbeiten versteht, schiebt die Schuld seiner geringen Erfolge auf die Arbeitswerkzeuge (*dō-wò-nu*), die er als schlecht bezeichnet.

110. *Eto seuñ mu se aḍiḍevi be gbōgbō wo.*

Ohr scharfes nicht hört Ameise ihren Laut.

Jede Fähigkeit hat doch ihre Grenzen.

111. *Kloba mu-ta-na blisi wo.*

Weißer Stoff nicht fügt sich zu schwarzem Stoff.

Mit weißem Stoff flickt man nicht schwarze Stoffe. Nicht alles und jedes nach einem handfesten Alltagsbegriff behandeln wollen, sondern zu unterscheiden wissen.

112. *Dono mu yō-dō wo; egbō ku alé e-yō-na-e.*

Danke! nicht heilt Krankheit; Ziege und Schaf heilt sie.

Sagt wohl ein Kranker oder Bedrängter zu solchen, die ihm alle Tage ihr Beileid ausdrücken, aber für sonst nichts zu haben sind: „Eure Komplimente nützen mir nichts, opfert dem Fetisch eine Ziege oder ein Schaf, das wird helfen.“

113. *Zo ku ḍu mu-nō-na edu wo.*

Feuer und Pulver nicht sind beisammen.

Elemente, die bei gegenseitiger Berührung zur Explosion kommen, müssen sich meiden.

114. *Tò-mè-kpe be, ye deñude ná vivó ḥoḥo¹.*

Fluß im Stein sagt, er habe vergessen Kälte lange.

Der Stein im Fluß ist immer kalt. Durch die Länge der Zeit gewöhnt man sich an vieles, das auch an sich widerwärtig sein mag.

115. *We-ḍuḍu mu nyi etši-nu ḍe wo.*

Tanzen nicht ist Geld-Sache eine.

Sagt man jemand, der sich auf sein Tanzenkönnen etwas einbildet: „Das trägt ja doch nichts ein!“

116. *Toklā be, ye mu-dyi-na amè ḍe be nu wo, yeto be agbaze-a*

Seidenaffe sagt, er nicht verlange Mensch einer seine Sache, sein Pelz

e-nyi eku né-ye.

sei Tod für ihn.

Die Neger sagen, der Seidenaffe fresse kein Korn, sondern nur Laub und Gras. Er wird aber dennoch viel geschossen wegen seines schönen Felles. Das Sprichwort wird wohl angewendet, wenn einem Ärger oder Schaden verursacht wird, in dem Sinne: Niemanden habe ich ein Leid getan, nur aus Neid, meines Reichtums wegen, bin ich das Ziel ihrer Nachstellungen.

¹ Vgl. P Nr. 112 und S Nr. 11.

117. *Kabli be, amè, kene da-ye-tú-a¹, yeto mu-vena*
 Hundsaffe sagt, Mensch, welcher verwunde ihn, dessen Tat sei nicht (so) hart
ye sigbe amè kene ko-na ye nene wo.
 für ihn wie die desjenigen, welcher lache über ihn.

Im Unglück noch verhöhnt zu werden, ist schmerzlicher als das Unglück selbst.

118. *Nu nyuē be vi de mu-le wo, nu nyuē mu nyá wò-na wo.*
 Sache gute² ihre Kleinheit eine nicht ist, Sache gute nicht ist Sache zu tun³.
 Eine kleine Wohltat, in dem Sinne, daß man sie geringschätzen dürfte, gibt es nicht; mit jeder ist doch für den Geber ein Opfer in der Hergabe verbunden, ist also nicht leicht für ihn.

119. *Nyē mú-nyā sã wo, m'gbedome e-nq-na.*
 Ich nicht wußte früher, nachher es kommt.
 Das Wort „ich habe es früher nicht gewußt“, kommt gewöhnlich zu spät.
 „Zuvor getan, hernach bedacht, hat manchen in groß Leid gebracht.“

120. *Zo-ti hofo mu-ve-na kpekpe wo.*
 Feuerholz altes (ist) nicht schwer zusammen zu bringen.
Kpekpe = vereinen, zum Brennen aneinanderlegen. Holz, das früher schon einmal gebrannt hat, faßt leicht wieder Feuer. So sagt man, wenn zwei wieder Freundschaft schließen wollen, die früher schon einmal Freunde waren.

121. *„Ye... gbo!“ mu nyi gbo wuwu wo.*
 „Fort... Ziege!“ nicht ist Ziege Töten.
 Man darf nicht jedes rauhe Wort gleich aufs Schlimmste beurteilen.

122. *Lã kú t̃si gbe, mu-kā-na agbaze wo.*
 Tier tot liegend im Walde, nicht ist gesorgt für Haut.
 Wenn ein Tier im Wald allein verendet, verdirbt dort die Haut. So sagen wohl die Verwandten, wenn jemand in der Fremde gestorben ist und dann kein so ehrendes Begräbnis erhielt, als die Familie es ihm in der Heimat hätte angedeihen lassen.

123. *Huēyimè nu-a ade-nu de.*
 Feines Mannes Sache die (ist) Schweiß Sache eine.
 Wenn jemand reich werden und den feinen Herrn spielen will, muß er sich wohl dafür plagen.

124. *Ke wò-yī go a, ami lé mè a?*
 Wenn du schief hältst Topf, Öl ist drinnen wohl?
 Der Neger vergleicht treffend ein prahlerisches Benehmen mit dem Schiefhalten eines Topfes, um das ganz wenige Öl, das drinnen ist, sehen zu lassen. Wenn ein Mensch wirklich tüchtig ist, sieht man's ihm ohnehin schon an. Gibt er sich aber eigens Mühe, groß zu erscheinen, so hält er gewissermaßen den Topf schief, um den Leuten das bißchen Öl sehen zu lassen.

¹ *Da tú* schießen (*tu* = Gewehr); das Objekt *ye* wird zwischengestellt.

² = Wohltat.

³ = leicht zu tun, tunlich, gemächlich.

125. *Nyāwó mu dye-na anyi, tšo hulē-na wo.*

Wahrheit fällt auf die Erde, aber sie bewegt sich nicht.

Wenn einer die Wahrheit gesagt, magst du ihn nachher auch hundertmal die Kreuz und die Quer fragen, er gibt dir immer die erste Antwort, „er bewegt sich nicht“. Der Lügner dagegen lügt selten oft in derselben Weise, er verspricht sich bald.

126. *Zo wo adā, mu wo si-to wo.*

Feuer tut umgestüm, nicht tut Wassers Sache.

Das Feuer lodert gewaltig empor, bezwingt aber nicht des Wassers Macht, sondern das Wasser löscht das Feuer. Ein Wütender gleicht einem lodernden Feuer. Ein ruhiges festes Benehmen aber dämpft seine Wut.

127. *Kaba-kaba dyi-to-ā, m'gbedome e-tši-nq.*

Schnell Wünschender, zurück er pflegt zu bleiben.

„Blinder Eifer schadet nur.“

128. *Kú-si-to ekú wu-na.*

Tod Fliehenden der Tod tötet.

Wer allen Händeln und Gefahren nur mit Furcht entgegensieht, wird sicher im „Kampf ums Dasein“ zu kurz kommen. Einen gewissen Mut und selbst Frechheit muß der Mensch haben, sonst läßt jeder seinen Mutwillen an ihm aus.

129. *Fì de nyigbā mu-wò-na n'amè, wó-dù-na wo.*

Landes eines Boden nicht macht für Menschen, (daß) sie essen.

Der Boden eines Landes liefert die Nahrung nur, wenn er bearbeitet wird. Dem Trägen nützt ein Ortswechsel nicht.

130. *Fì de nyigbā m'gbe amè ma dī wo.*

Landes eines Boden nicht weigert Menschen zu begraben.

Überall findet man ein Plätzchen für ein Grab.

131. *To há mu-nyi vi há wo.*

Vaters Gesellschaft nicht ist Kindes Gesellschaft.

Ein Kind gehört nicht in die Gesellschaft der Alten.

132. *Mède mu-nyā nu wu aha-mu-no wo.*

Jemand nicht weiß Sache besser als Schnapstrinker.

Jemand, der zuviel getrunken hat, spricht am ehesten aus, was er denkt; da tritt dann seine wahre Gesinnung meistens klar zutage.

133. *Koklo kã nu, mu-kã zo wo; zo-kã-gbe adā-nya*

Huhn scharrt Sache, nicht scharrt Feuer; Feuer-Scharrens-Tag Wagnis Sache
e-la-nyi.
es würde sein.

Man darf nicht tollkühn verhängnisvolle Dinge heraufbeschwören.

134. *Zo-koklo yé zo wu-na.*

Fetischhuhn es der Fetisch tötet.

Zo in Crijí und Popo für Fetisch an Stelle von gewöhnlichem *ebo*. Das Huhn, das einem Fetisch geweiht ist, tötet er. So sagt man jemandem, der

mit seinem Fetisch droht: „Dein Fetisch kümmert mich nicht, er hat keinen Einfluß auf mich. Nur du selbst hast dich in der Gunst deines Fetisches zu halten, ich habe meinen eigenen Fetisch.“

135. *Nyā-dé-gblō-pe, wó-gblō-na dé le.*

(An) Wort eines Sprechplatz, sie sprechen anderes auch.

An einem Orte, wo dieses Wort (über andere) gesprochen wird, kann auch ein anderes (über den Sprecher) gesprochen werden. So sagt man, um jemand daran zu erinnern, daß man im Reden, namentlich über andere, zurückhaltend sein müsse.

136. *Gbōgbō mu-zō-na gli-nti ya-ha-to wo.*

Ziege nicht vorbeigeht Mauer vorbei umsonst.

Wenn jemand sich heimlich irgend wohin schleicht, so hat er etwas vor, was das Licht der Sonne nicht ertragen kann.

137. *Woame-nō dō-po wu tši-to.*

Armer sättigt sich besser als Reicher.

Er hat ja doch bei aller Sparsamkeit keine Aussicht, je reich zu werden. Der Reiche dagegen ist besorgt, nichts zu verlieren.

138. *Zū mu-de le amē de nti wo.*

Hohn nicht fehlt an Menschen eines Außenseite.

Grund zum Spotten bietet jeder Mensch an sich dar, weil jeder in dieser oder jener Hinsicht seine Fehler hat.

139. *Dyō ma nyā hiā: elo e-nyi, wo-do-na.*

Geboren sein, nicht kennen Not: Fabel es ist, man sagt.

Wenn ein Geborener (= Mensch) sagt, er habe noch keine Not erfahren, so ist das nur als Scherz aufzufassen.

140. *Sì mu nō-na nū-mē, wó-plu-na zo- wo.*

(Wenn) Wasser ist Mund in, man bläst in Feuer nicht.

Wenn man Wasser im Munde hat, bläst man nicht ins Feuer.

141. *Elo le tò-mē be, adōmē le dū ye a, m'gba doe adika wo!*

(Wenn) Krokodil Fluß in sagt, Bauch sei beißend es, nicht bezweifle es!

Wenn ein Krokodil im Flusse sagt, daß der Bauch ihm weh tue, widersprich ihm nicht! Du hast ja keinen Grund, es zu bezweifeln. Sinn: Wenn jemand etwas erzählt, so soll man nicht gleich ungläubig widersprechen.

142. *Ako hōhō mu-se-na gbe wo.*

Papagei alter nicht lernt sprechen.

„Was Hänschen nicht lernt, lernt Hans nimmermehr.“

143. *Ati deka mu-wo ave wo.*

Baum einer nicht macht Wald.

„Eine Schwalbe macht noch keinen Sommer.“

144. *Deku deka ye gble-na deku-wo kpata.*

Palmkern einer verdirbt Palmkerne alle.

„Ein faules Ei verdirbt den ganzen Brei.“

145. *Koklo-zi ku ga mu-nɔ-na kevi-deka-mè wo!*

Hühnerei und Eisen nicht sein Sack einem in!

Eier und Eisen dürfen nicht in einem Sacke sein.

146. *Lo-vi mu-ku-na tò-ku wo.*

Krokodiljunges nicht stirbt Wassertod.

„Unkraut verdirbt nicht.“

147. *Mu-le ge, gbɔhue balihue va.*

Ich war weiß, bevor Harmattan kam.

Meine Meinung steht schon fest, ich ändere sie nicht.

148. *Ta deka mu-yi-na adaɲu wo.*

Kopf einer nicht geht zum Beraten.

Um sich zu beraten, sind mehrere notwendig.

149. *Nunyānyā alagba-ti podo e, amè deka be alɔ mu-*

Weishelt (wie) Affenbrotbaums Stamm ist, Mensch einer seine Hand nicht

tu-na wo.

umspannt sie.

150. *Edyi vɔɛ mu dyana d'anyigbā, wo kunaɛ kɔna m'gbe wo.*

Regen schlechter nicht fällt zur Erde, man schöpft ihn (und) schüttet fort.

Wenn ein Regen Schaden anrichtet, so kann man nichts daran ändern. So sagen etwa Eltern, wenn sie ein physisch oder moralisch schlechtes Kind haben: Es ist nun einmal da, ist nun einmal unser eigen. So sagt auch wohl ein Kind, wenn es für Fehler zu hart bestraft ist oder verachtet wird.

151. *ʼMède mu tuna tā do anyigbā, sɔ aɛ fɔnaɛ wo.*

Jemand nicht spuckt Speichel auf den Boden, nimmt Zunge hebt auf ihn.

Niemand kann, wenn er Unrecht getan — z. B. einen mit dem Geifer der Verleumdung übergossen hat —, alles wieder gut machen, etwas bleibt immer haften.

152. *Ameyi'tša¹ dɪ le dyi, ma ke a, atša nyinyɔ be-nyi-na.*

Ameyi'tša reift oben, nicht (sich) öffnet, *Atša* faul sie pflegt zu sein.

Atša ist eine Baumfrucht in roter Schale; *ameyi'tša* wörtlich: des Schwarzen *tša*, d. i. die im Lande des Schwarzen einheimische *tša*. Reift diese Frucht, so springt sie auf und sind dann die genießbaren Kerne sichtbar. Reift die Frucht aber und springt nicht auf, so ist sie faul — *nyinyɔ*.

153. *ʼMède mu kɔna edyi ɔɔɔ, kuna dēme-si kuna ɲgbe wo.*

Jemand nicht sieht Regen voraus, schüttet Topf im Wasser schüttet fort.

Wenn einer auch mit Sicherheit Regen erwartet, so schüttet er doch noch nicht das alte Wasser in den Töpfen aus. „Besser ein Sperling in der Hand, als hundert auf dem Dache.“

¹ Der Schwarze nennt vielfach von zwei Arten einer Frucht oder Sache die bessere *yovoto* Weißen seine, die schlechtere *ameyito* oder *ameyiboto* Schwarzen seine. Z. B.: *yovo-zi* die bessere Erdnuß, *yovo-nti* die Orange (*ameyi-nti* oder *ntisi* die Zitrone), *yovo-ne* die Kokosnuß (*ameyi-ne* oder *nepui* der Palmkern), *yovo-kpakpa* importierte Ente (*ameyi-kpakpa* die einheimische, größere, mit Höckern auf dem Schnabel).

154. *Hāñḍ wó kpona gbohue dena havi.*

Schweinmutter man sieht, bevor nehmen Schwein klein.

Häufig gebraucht bei Heiraten: Erst die Mutter kennen, bevor man die Tochter heiratet. „Der Apfel fällt nicht weit vom Stamme.“

155. *He bi dyi, m'gbena yebe atō-nu wo.*

Vogel brennt Herz, er verschmäht nicht sein Nest.

Bi dyi sich ärgern. Wenn zu Hause uns auch schon mal etwas ärgert, wir gehen doch immer wieder gerne dorthin.

156. *To-ḍoḍo mu ḥo-na gbe le adi si wo.*

Fluß voll nicht bekommt Stimme aus Frosch Hand.

Wenn der Fluß voll und mächtig ist, finden sich bei ihm die meisten Frösche ein; sie sind dann in ihrem Elemente. Soll ausdrücken, wie gerade das Große und Mächtige Unannehmlichkeiten mit sich bringt.

157. *To-dome 'fla be, ye nye mi ḍo ezo be nù mè.*

Fluß mitten in Gras sagt, es mache Kot dem Feuer in den Mund.

Afla, eine Grasart, ist mitten im Flusse sicher vor dem Feuer. Deshalb sagt es, frech das Feuer herausfordernd, es wolle ihm gerade in den Mund exkrementieren. Sagt man einem, der sich dick macht mit seinem Mut, wenn er weit vom Schuß ist.

158. *Ga baḍa be, ye-do voluto gbede.*

Eisen schlechtes sagt, es mache schlecht hämmernden Schmied.

Unglück oder Versehen kann einen sonst tüchtigen Menschen um sein Renommee bringen.

159. *Ehā po ba, mu-tšina ba mè wo.*

Schwein wühlt Morast, nicht bleibt im Moraste.

Ein Mensch, der sich in Schlechtigkeit wälzt, wird's doch zuletzt einmal satt.

160. *Vḍewoto ḍe mu-trona le yebe vḍewò-wò yome wo.*

Bösetuender ein nicht bekehrt sich nach Böses tun (nach).

Enthält gewissermaßen einen Gegensatz zu Nr. 159. Es soll aber weniger die Unmöglichkeit der Rückkehr zum Guten, als vielmehr deren Schwierigkeit besagen.

161. *Ezo be, ye mu l'ahve wo, koklo va kã nu le ye home.*

Feuer sagt, (wenn) es nicht sei zu Hause, Huhn kann scharren Sache in seinem Hause.

„Wenn die Katze nicht zu Hause ist, spielen die Mäuse auf den Bänken.“

162. *Avũ wò adã, mu-mlōna gbete be donu wo.*

Hund macht Spektakel, nicht schläft in Hyäne ihrer Höhle.

Wenn ein Hund auch sehr verwegen ist, mit einer Hyäne mag er's doch nicht zu tun haben.

163. *Nu, kene Gḗwo kpo gbe a, ye su-na Anagowo.*

Sache, welche Gḗ-Leute sehen weigern, sie ist genug den Anagos.

Die Gē-Leute sind nobler als die schmierigeren Anagos. Manches, was die Gē-Leute nicht essen, ist jenen noch gut genug. Jede Sache findet noch ihren Liebhaber. „Auf jeden Topf paßt ein Deckel.“

164. *Ne abòbò yl nugbe a, eklo gbo be-zēna.*

Wenn Schnecke geht auswärts, Schildkröte bei sie wohnt.

„Sage mir, mit wem du umgehst und ich will dir sagen, wer du bist“, oder besser: „Gleich und gleich gesellt sich gern.“ Schnecke und Schildkröte haben beide ein schildähnliches Haus.

165. *Kabli be, amède-nu wó-wòna.*

Hundsaffe sagt, Menschenlandsache man tut.

Amède = Heimat, *-nu* = Sitte in der Heimat. Jedes Land, jeder Mensch, auch der Affe hat seine Eigenart. So hat er's gelernt und soll man ihn darob nicht ansehen. Oder auch: „Jedem Narren gefällt seine Kappe.“

166. *Ati su deka mu-nona zogbe nyina avekō wo; eka la do*

Baum starker einer nicht wohnt Ebene macht Dickicht; Seil wird setzen

tētē ne.

Aufschwellung ihm.

Eka Seil = Schlingpflanzen, die von den Eingebornen zu Seilen verwendet werden. *Tētē* = An- oder Aufschwellen, Dickwerden. Sinn: Gerade das Kleinere, Minderwertige und Nebensächliche gibt dem Größeren oft seine Bedeutung.

167. *Evi mu nona avetō dena gbe dyo wo; tamunyōa etoa*

Kind nicht steht vor dem Walde gibt Stimme umsonst; vielleicht Vater

l'avea mè.

der ist im Walde.

Gbe dede = Stimme geben, schreien, sich brüsten. Allein würde ein Kind im Walde aus Furcht sich ruhig verhalten. Tut es dennoch laut, so wird es wissen, daß sein Vater oder sonst jemand in der Nähe ist. Wenn sich einer anmaßend benimmt, so dürfte er irgendwelchen Rückhalt haben.

168. *Ame manyānua, wo mu kplo ne to avekōe-tōnu wo.*

Menschen nicht wissend Sache, sie nicht führen, daß er geht (zu) Wälder dreier Mund.

Einen Dummen führt man nicht zu dreier Wälder Eingang. Im Wald, in der Wildnis und im Urwalde, wo kein Weg hin- und wegführt, ist nichts zu suchen. Auch der Dumme wird durch häufiges Anführen gewitzigt.

169. *Hlō nynē ma so doli nōvi vōē.*

Freund guten nicht nehmen tauschen (gegen) Bruder schlechten.

Auch ein schlechter Bruder wird einem noch lieber sein als ein guter Freund.

170. *Agbenu wò kpá, mu nyōna ne gli wo.*

Lebenssache tut (schlecht dem) Zaune, ist nicht gut der Wand.

Agbenu = Lebenssache, d. h. das, was mit dem Dasein jedweden Wesens verbunden ist: Trübsal, Schädigung. Übertragen: „Was du nicht willst, das dir geschehe, das fül auch keinem andern zu.“

171. *Nuke wo go a, ye ke wona etre.*
Was schadet (dem großen) Wassertopf, und das schadet der Kalebasse.

Wie Nr. 170.

172. *Amedyro bada zē apeto bada gbo.*
Mensch fremd schlecht wohnt Hausvater schlecht bei.

Ein schlechter Fremdling schlägt gewiß sein Quartier bei einem gleich Schlechten auf.

173. *Ati pu, tšo ke le gōme nē!*
Stamm ist trocken, doch Wurzel ist noch unter ihm!

Es ist noch Feuer unter der Asche, darum vorsichtig!

174. *Amakpa pupu le dyi, mūmūa le-gē.*
Laub trockenes ist oben, grünes fällt herab.

Sagt man wohl, wenn ein junger Mensch stirbt, den die Alten überleben.

175. *Dodewoto m'gbe aledudu¹ wo.*
Arbeit eine Machender nicht verweigert Profit.

Wenn einer sich um etwas kümmert, hat er auch Absichten dabei.

176. *Edyito m'kpo-nae wo.*
Wünschender nicht sieht darauf.

Wenn einer etwas sehr wünscht, tut er häufig aus diesen oder jenen Gründen, als wenn ihm gar nichts daran läge.

177. *Sagbadre be, aleke ye nona ayamè a, ne nyi lo ye lolo*
Schwalbe sagt, wie sie wohne in der Luft, (und) wenn (sie) sie wäre
sigbe yewoto hōwo nene a, nuke ye-la-wò a?
groß wie ihre Kompanone (die) Adler, was sie würde tun?

Sagt man einem, der sich zu der Redensart versteigt: „Du magst dich freuen, daß ich dir nichts zu sagen habe“ oder dgl.

178. *Awali-poe be, aleke ye nona mō dyi a, ne mu nyi yebe dyi,*
Der Awali-poe sagt, wie er verweile Wege auf, wenn nicht wäre ihr Herz,
ye-blena ye wo a, amē b'aglā ye sō wò atōe anō mè.
es verderbe ihn, Menschen Kinnlade er nähme machen Nest, zu wohnen darin.

Awali-poe = ein Nachtvogel, der sich beständig auf den Wegen aufhält.
Ape dyi blē'm = mein Herz täuscht mich = ich bin mutlos, habe nicht den Mut. Sagt man einem ähnlich wie in der vorigen Nummer.

179. *Apu be, eve ye nto, be ye dyi lāwo keuñ, vōa ye mu-*
Die See sagt, es schmerze sie sehr, daß sie gebäre Tiere alle, aber sie nicht
dyi elē ku abito wo.
gebäre *elē* und Frosch.

Elē = ein Gewürm, das sich in stehendem Süßwasser erzeugt. — Auch der Reichste hat noch seine Sorgen und Wünsche und häufig um die geringfügigsten Dinge.

¹ *Ale dudu* profitieren, *Aledudu* Profit.

180. *Ehlöevi be, adã ke ye so wò atõe a, ye ké ye*
 Webervogel sagt, Schnabel, welchen er nehme, baue Nest, diesen gerade er

so wũwũ-ne.
 nehme; zerreiße es.

Gebraucht, wenn einem eine Handlung zum eigenen Verderben gereicht, wo man einem andern damit schaden wollte. „Den Spieß umdrehen.“

181. *Esia pu, akpa dyoko.*
 Wasser das trocknet aus, Fisch häutet sich.

Akpa = kleiner dicker Lagunenfisch. Wenn das Wasser ausgetrocknet ist, wird seine Haut schrumpflig und er stirbt. Sagt man einem, der sich mit diesem oder jenem brüstet, was nicht seiner persönlichen Tüchtigkeit entstammt.

182. *Klo kpo dyi, mu de dyi wo.*
 Schildkröte sieht nach oben, sie nicht kann hinauf.

Schildkröte sieht in die Höhe und möchte hinauf, aber sie kann nicht. Es können nicht alle Wünsche erfüllt werden.

183. *Zãfõto mu kpona wetekle le mi dyi wo.*
 Des Nachts Aufstehender nicht sieht Fuchs auf dem Miste.

Füchse, besser Luchse sind in Afrika zahlreich und sie misten auch häufig. Dennoch sieht ein in der Nacht Wachender keinen Fuchs misten. Sagt man jemandem, der einem droht, in dem Sinne: Dazu, mir zu schaden, mich zu erwischen, bist du doch zu dumm.

184. *Zãfõto mu kpona ekpe be boboe de wo.*
 Des Nachts Aufstehender nicht sieht Steines Weichheit eine.

Ekpe be boboe = Steines Weichheit gibt es nicht. Und gerade der nachts Wandelnde macht davon Erfahrung, wenn er — der Schwarze — mit den nackten Füßen dagegen tritt. Fetischsprichwort: Einem Fetischmann kann man nichts anhaben. Wer das versuchte, würde selbst zu Schanden werden, würde er es auch noch so heimlich — nachts — tun.

185. *Est po ko, mu dona eko be tu mē wo.*
 Wasser schlägt (macht naß) Sand, nicht geht in Sandes Innere.

Ungemach ist selten so groß, daß es uns ganz unglücklich mache. Das meiste berührt doch nur die Oberfläche der Seele.

186. *Blewũ-blewũ wo da 'kpe, ekpe bina.*
 Langsam, langsam man kocht Steine, Steine werden gar.

Mit geduldiger, wenn auch langsamer Arbeit kann man Großes erhalten, oder die Zeit hilft viele an sich schwere Fälle leicht zu regeln.

187. *Gbogbo-ħli-gho ebe, ye ħũ ho le gawo nu.*
 Geräuschmacher (= Tod) sagt, er öffne Tür den Großen für.

Gbogbo-ħli-gho = proverbialer Ausdruck für Tod. Heißt eigentlich der Geräuschmacher, der gewaltig dreinfahren kann. Auch in das Haus des Großen tritt er frei und unverhofft ein.

188. *Ayi gbe sēsēa, . . . ela gbe dada a?*

Bohne weigert Frucht bringen, sie wird weigern Laub?

Wenn die Bohne keine Früchte trägt, wird sie dann auch kein Laub geben? Das Laub der einheimischen Bohne ist schmackhaft. Wenn sie nun keine Früchte trägt, so wird doch ihr Laub noch gegessen werden können. Man muß ein Ding, einen Menschen, nicht gleich verwerfen, wenn er etwas mal nicht gut macht. Er hat noch andere gute Seiten.

189. *Wo-fā ne koklovīa, woafā na Amlakoe nyā.*

Man bedauert das Küchlein, man sollte bedauern den Habicht auch.

Der Habicht holte das Küchlein nur aus Hunger, er war dazu gezwungen. Man soll mit einem Fehlenden Mitleid haben, daß er so tief gesunken und nun durch die Leidenschaft und Verhältnisse so gehalten wird.

190. *Nuweto¹ mu-biona do dyi wo.*

Sache Leihender nicht fordert darauf.

Der Käufer will immer etwas mehr hinzu haben. Der Leihende ist froh, daß ihm überhaupt geholfen wird. „Einem geschenkten Gaul, sieht man nicht ins Maul.“

191. *Amē kplona 'mē, wo nyena zā mī.*

Mensch begleitet Mensch, sie werfen Nacht Kot.

Wenn nachts einer raus muß, nimmt er aus Furcht einen andern mit. Sagt man in recht höhnender Weise, wenn zwei etwas auszufechten haben und der eine einen Begleiter mitbringt.

192. *Ezo ewò nu edu dū; edyo zoto gbea apa dī.*

Feuer macht Sache, Stadt ist; es passiert Feuerstag, Geschrei entsteht.

Das Feuer kocht den Leuten das Essen. Nun kommt mal Feuerstag = Feuer sein Eßtag, wenn Gras brennt um die Stadt oder eine Hütte, dann macht man Geschrei. Wenn einer mal einen Fehler macht, vergißt man so leicht, was er Gutes getan.

193. *Nū dū fē a, gbī etunae.*

Mund hat Schulden, das Gesäß (eventuell auch anus²) zahlt sie.

Wenn der Mund zuviel gegessen hat, muß das Gesäß oder anus es entgelten. — *Fē-dudu* Schulden haben, *fē tutu* Schulden bezahlen.

194. *Akpavi be gūnyinyi mu le zo pupa mē wo.*

Lagunenfisches Größe nicht ist im am-Feuer geröstet zu werden.

Dieser Fisch wird am Feuer getrocknet und geräuchert. Darin liegt nun für ihn gar nichts Besonderes. Man soll sich nicht mit Kleinigkeiten brüsten.

195. *Anyigbā pupu didi amē wu baba.*

Boden trockener macht ausgleiten Menschen mehr als Schmutz.

Im Schmutz nimmt sich jeder in acht, daß er nicht fällt. Wenn er sich auf trockenem Lande glaubt, kommt es aber recht häufig vor. Gebraucht, wenn einem etwas Unerwartetes zugestoßen.

¹ *Mu woewoe* Sache leihen, *ga dodo* Geld leihen.

² Anus = *gbīnū*.

196. *Kpo de wo gbāna so tuna kpo de.*

Hügel einen man bricht ab, nimmt macht Hügel einen.

Wenn einer Schulden hat und nun vom Gläubiger wegen Zahlung angegangen wird, so leiht er wohl Geld von einem andern und zahlt. Sinn: Der Mensch muß sich zu helfen wissen.

197. *Ne dā dū wò a, wò kpo avlōkni a, wòasi.*

Wenn Schlange gebissen dich, du siehst Regenwurm, du fliehst.

Aolōknia = langer grün gefärbter Regenwurm; gleicht auf den ersten Blick einer Schlange. Durch Schaden wird man klug und vorsichtig.

198. *Hlōmade kotoku, kpakpla edo e, makplamakpla edo e.*

Igels Balg, sein Umhängen ist Arbeit, sein Nichtumhängen ist Arbeit.

Wenn man den Balg eines Igels als Sack gebrauchen wollte, wäre es beschwerlich wegen der Stacheln. Ihn nicht umhängen, d. h. das noch lebende Tier kann einem auch lästig werden. Es wendet die Stacheln gegen einen. Sinn: Du magst es anstellen wie auch immer, Unangenehmes wird es haben.

199. *Du dewo be gbāgbā enyi du dewo be nyōnyi.*

Städte einiger Zerstörung ist Städte anderer ihr Gutsein.

Wenn einem ein Unglück zustößt, profitiert nicht selten ein anderer bei der Gelegenheit.



Indian Ceremonial Baths.

By C. HAYAVADANA RAO BA. BT., Madras, India.

One peculiarity common to the castes of Southern India is the variety of their baths. Though bathing occupies an important place in the hygienic arrangements of all counties and races in the world it is assigned an extraordinarily superior place in South India, where ceremonialism has, perhaps, reached its greatest elaboration. A tropical climate naturally requires more frequent baths than a cold one; so we can understand to a certain extent the many virtues attributed by Hindus to baths and bathing. But that does not explain every thing. The idea of ceremonial purification of every sort is closely connected with bathing, a bath from upon the head being considered to make a man pre-eminently fit for the most sacred duties he has to perform. Baths are also recommended by Hindus in connection with the physical cleansing of the body, its peculiar medicinal properties varying with the recipes given for them by the physicians at whose instance it is undertaken.

Baths among Hindus are of various kinds. The most common one is that which prevails among the lower orders. It consists in washing the face, forehead, hands, lower and upper arms and the legs as far as the knees. This is more a wash than a bath. Most of those who thus cleanse themselves have usually a regular bath soon after sunset. This is the case with all labouring classes in South India, for they can ill afford the time that is necessary for the luxury of a bath in the morning. Both among Brahmans and non Brahmans it is customary for those who grow their hair long the bath from neck downwards either east in the morning or just before breakfast. This is known as *Kanta Snana* and is generally done if at home in hot water and if at the village well or the river banks in cold water. Climate in most cases determines this matter. In cold counties like Bangalore, Mysore &c., hot water is the rule; but in the hot districts of Trichipoly, Madura, Tinnevely &c., cold water is naturally preferred. Aromatic powders (usually the flour of the green or Bengal grains is an important ingredient in them) are used in most households at bath time. In towns, these have been largely superseded by imported soaps of various kinds. Most Brahmans and the more religiously inclined amongst non Brahmans, however, daily bathe from over their heads early in the mornings. This is known as *Sira Snana*. The proper time to do this is just at five A. M. or so when the day is seen struggling away from the last clutches of the night. It is usually succeeded by ablutions and performance of worship to the household gods. A great many persons also are in the regular habit of bathing in the same manner during nights before sitting down for supper. More especially so, if they return from places where they may have become ceremonially unclean or touched or passed too closely by any of the polluting castes peculiar to India. This causes however, have little application to towns. Bathing on the head, again, is a ceremonial requisite. Thus, pollution of every sort amongst all castes commences and ends with such a bath; such a bath is necessary to touch anything that may be considered holy, a sacred book, an idol or indeed anything inside the sanctum

sanctorum of a household. A very different kind of bath is known as *katisnana*, which is a bath up to the middle of the body only, and is usually confined to amorous dancing-baths. The late *Kṛṣṇa* Raja Wodeyar of Mysore is said to have enjoyed these baths and the well in which he disported himself with his favorite woman is still pointed out near Mysore.

Ordinary baths must be distinguished from the well-known "Oil-bath", known in Sanskrit as the *Abyangana Snana*. The popular saying "Bathe on Saturdays", which is obeyed as a command all over Southern India, applies to this bath. Men usually bathe in oil on Saturdays and Wednesdays. Women do it on Fridays and Tuesdays, and in doing so damb themselves with turmeric paste. Turmeric is believed to possess certain medicinal virtues, besides checking the growth of hair on the body. Men dread bathing in oil on Tuesdays repeatedly for the reason, that ill luck would overtake them. Bathing in oil is usually done before sunrise. Gingly oil is used for the purpose in some places, in others (as in Malabar generally) coconut oil, and by some all over the country certain well-known scented oils, known as *thailams*, the preparation of Vaidyans and others, are used. Convalescent persons are advised to use special oils. The commonest of these is a mixture in equal quantities of the castor and gingelly oils and of *ghee* (clarified butter) which is heated in an iron spoon and rubbed on the head and body. This is known as *Mukkuttu* or the three oils. Special oils include those extracted from sandal, rose, jasmine &c. The ordinary gingelly oil enters considerably into their make up. The rubbing the oil for males is somewhat interesting. It is done either by themselves. A wife should not anoint her husband, for by placing her hands in so doing on his head, she decreases her longevity. A professional man does it in towns like Madras, Mysore and other places. In most towns, he belongs to the fraternity known as *Tettis* or wrestlers. They were employed to the Sultan in despatching the victims of his displeasure. These are great acrobats and are believed to know the positions of the various muscles and veins so well that people quietly submit themselves to their champooing once a week. Before however allowing a professional to touch the oil, it is customary for Brahmans to dip the right forefinger seven times in the dish of oil before them and set down as many dots in a line one above the other on their right thighs, saying at each step "Asvathama, Bali, Vyasa, Hanuman, Kripa (charya), Vibhishana, Parasurama", the names of seven sages or kings believed to be eternally living. The dots are, at the end, rubbed off by the right hand and the oil thus drawn off is rubbed over the forehead. This is believed to make the person so doing live to a long age, even as those immortals whose names he invokes. Children are bathed by their mothers or other female relatives. When rubbing the first few spoons of oil on their heads, they bless them to live long and virtuous lives. If the child anointed is male in sex, it is blessed to pass the biggest examinations and to rise to the highest mugs of the official ladder; if female, to be wedded to suitable men. The effects of bathing in oil on the system are stated variously. Some believe that it is cooling to the eyes, soothing to the nerves and relaxing to the muscles and joints. The efficacy of hot water poured on an anointed body

is said to relieve pain in the limbs. There is a proverb of Anovai, the great tamil poetess, which says: "The ears are spoiled by pouring in oil and the eyes are spoiled by not pouring it in." Similarly, the rubbing of the body all over in oil is always recommended for its cleanses the body wonderfully and makes it also smooth. In regard to the both men and woman who grow long hair in this part of India, the use of this bath is very great. It keeps the hair of head clean and soft and makes its daily dressing and combing easy and comfortable. Besides, it is said to possess the merit of making men think clearly. In Malabar, Cochin and Iravancôre, it is usual to endow wines adequately to enable them to bathe daily in oil. It would be most interesting work for some professional physician to find out the real merits of this bath, which is in existence almost solely in Southern India. A well known Englishman is known to have so liked it, that he took this bath as regularly as any Hindu.

Other baths worthy of note are the tank, river and seabaths. Every Hindu, on hearing of the birth of a son to him, should immediately repair to a tank and hurl himself into it "and dash the gumlie jaups to the pouring skies", in order that his dead ancestors may be removed from hell. Most tanks and wells possess considerable reputation and people bathe in them when they repair to them. A good many of these have Brahman and non Brahman priests attached to them, and they act as cicerones to them. An alarming list of them is to be found in sacred pools visited by the Pandava brothers in their year of exile. A good many of these are situate in Southern India, the Dandakaranya of the epic. A greater number has been added to them by the association of later day saints with others excavated in comparatively recent times. These have in course of time become mingled up with the more famous Puranic stories and so much has this been the case, that the same event claims different places. Most of the rivers of Southern India are similarly connected with Puranic incidents. The ocean as the recipient of the waters of several of the holy rivers is likewise held sacred. On all auspicious and on full moon and new moon days, and particularly during certain of the more sacred months of the Hindu year, people invariably bathe at the nearest tank, well, river or sea. On the occasion of eclipses, a sea bath (or at least a river bath) is obligatory on every pious Hindu. Other pious occasions on which a sea bath is absolutely incumbent on every male and female in Southern India are the Ardhodaya and the Mahodaya. The former occurs only once in sixty years, the last one happening on so recent a date as second febr. last. It is the half rising of the sun with the moon, when the sun just enters capricorn, on a sunday in the month of Pushy (january-february) and the moon in the 22nd asterism and the seventh Yoga. The Mahodaya, on the other hand, is the rising of the sun and the moon jointly on a Monday, the sun being in capricorne, in the month of Pushy and the moon in the asterism of Sravana when it is in conjunction with Vyatipata Yoga. These occasion are considered very sacred by Hindus all over India, and a sea bath, as a preparatory to making offering to dead ancestors, is obligatory on them. They often travel long distances, even to distant Benares and Ramesvaram, to have it. In olden

days, Hindu kings made grants to temples and Brahmans on these auspicious occasions and the Epigraphy Departement would not be in existence, but for the singular liberality with which they were made. The baths, on these occasions, are even now followed by offerings to dead ancestors and to gifts in their names.

Baths on the ten days following the cremation (or burial) day are absolutely necessary. The man who performs the obsequial ceremonies has to bathe during the progress of the ceremonies as many as half a dozen times at least in a day. Indeed, the saying goes, that the pollution decreases with the increase in the number of baths. The person performing the ceremonies presents daily some sanctified mud and a few coppers to three, five or seven Brahmans and sequesters them to bathe him daily. This is known as the *Mrithithika Snana*. On the thirteenth day after death, when the obsequial ceremonies are complete, the whole family of the deceased person bathe in oil, and the last man to bathe that day is the eldest male ascendant in the family. After his bath, the vessel in which the water was boiled is set down from the oven and turned upside down. This is the only occasion when this is done so. Owing to its sinister associations, people ordinarily dread to drain away the contents of the boiling pot or even to set it down until long after the whole family has bathed.

An unusual kind of bath is that in which the leaves of the *Erukku* (*calotropis gigantea*) are used. They are plant on the backs of persons and pots fulls of water poured on them, to wash them down. This is done once a year on the *Ratha Saptami* day, the seventh day after the sun has, according to Hindu beliefs, changed his course by entering the sign of capricorn. A garland of these leaves is said to be worn by god Siva. In olden days, preparatory to wicked person being executed, he was taken round the village with a garland of these leaves suspended in his neek. Even now thes leaves are used in adorning the corpse of a bachelor. The roots and milk of this shrub are spoken of as possessing great medicinal virtues, especially in leprosy and kindred complaints.

Another unusual bath, now happily interdicted by the laws of the country, is that known as *Thi'kkuli*, a fire bath. This refers to *sati*, the burning the wife with the corpse of her husband. This was undoubtedly a custom that was in great vogue in Southern India in pre-British times. An exceedingly minute description of what customarily took place when a woman committed *sati* during the days of the Vijayanagar kings who between 1336 and 1565 held sway over the greater part of Southern India, is to be found in the account of the travels of the portuguese merchant Nuniz, who visited India in the 16th century. It seems now beyond doubt, that the rite originated with the Dravidians who form the main bulk of the population of peninsular India. Closely connected with this old custom was the other one, also now obsolete, according to which a woman vindicated her outraged modesty by throwing on herself burning fire, pretending thus that she was undergoing a bath in it unscathed. A good many of these women have shrines dedicated to them in the Godavari and Vizagapatam Districts. The are known *Pérantalammas* (those

who died during the lives of their husbands) and annual festivals are celebrated in honour of some of these even this day.

It only remains to consider a few characteristic proverbs that show that bathing is not every thing. Eternal purification is nothing, if the conscience of man is not clean. "Can a cow become a white crane even if it bathes thrice a day" goes a proverb. "Like the story of the king who wanted to make the barber a Brahman and Tennali Rama a black dog into a white one by bathing in the river", refers to a popular story of that famous teacher of Southern India. "An un-bathed Brahman and a bathed Paraiyan are hard to meet with", is interesting in showing the opposite poles at which the Brahman and the Paraiyan stand to each other. The Brahman, indeed, is considered so fond of bathing, that the Kuravans, the great thieving caste of the south, call him in their secret language, "the bathing Kuravan".

Beiträge zur Grammatik des Bantu-Typus.

Von Dr. ALBERT DREXEL, Innsbruck.

I. Feststellungen und Versuche über die „Artikel“-Frage.

Bei der Wichtigkeit der Frage nach den Präfixen des Bantu muß es sehr verständlich sein, wenn man immer wieder eine Mediente der nominalen und der pronominalen Präfixe gesucht hat; und wenn nun die Bemühungen bislang noch keineswegs zu einem allseitig und lückenlos befriedigenden Resultate geführt haben, so mag die Ursache hievon wohl zumeist am schwierigen Inhalte des Themas selber liegen. Eine Einsichtnahme in die geschehenen Versuche kann aber auch über Mängel, zumal methodischer Art, belehren, welchen einiger Mißerfolg wird zugeschrieben werden dürfen. In zwei Richtungen bewegten sich diese Versuche vornehmlich: die älteren Bantuisten wollten die Frage aus dem Assimilationsprinzip der Euphonie oder Alliteration lösen können; neuere Forscher auf dem Gebiete haben mit MEINHOF in einem demonstrativen Elemente, das sie als ursprünglich ungefähres *ya* annahmen, den Anknüpfungspunkt gesehen. In diesem Wörtchen, in dieser Partikel sei — so schlossen sie — der bantuische „Artikel“ aufgefunden; und weil von hier aus noch der Weg zu einer „pronominalen Kopula“ gegeben schien, mußte ein Bedeutsames an jener Frage eine gewisse abschließende Erklärung gefunden haben.

Von dieser Feststellung gehen wir aus, wenn wir im folgenden nicht so fast und in erster Linie die Aufhellung der Beziehungsgenesis von nominalem und pronominalem Präfixe als vielmehr den Bestand und Charakter jenes „artikel“-artigen Elementes selber zu bestimmen trachten. Wie es zufolge dem eben Gesagten einleuchten muß, werden wir näher oder entfernter auch mit den vorherührten Fragen und Ergebnissen rechnen müssen. Da es uns einmal lediglich auf den charakteristischen Bestand von Individuativen im Bantu ankommt, glauben wir am entsprechendsten diese drei Gesichtspunkte einzuhalten: das tatsächliche Vorhandensein eines artikelartigen Elementes im Bantu; die bemerkenswerten Auslegungen des bantuischen Artikelelementes; die logische und formale Bestimmungsfrage des Bantuartikels. Eine erschöpfende Behandlung des Themas können wir schon deswegen nicht beabsichtigen, weil weder alle Bantu-Dialekte erkannt sein dürften, noch auch die Erforschung des vorliegenden Materials weit genug gediehen ist; was wir nichtsdestoweniger sichern zu können glauben, sind Erkenntnisse, die entweder eine wesentliche und prinzipielle Klärung dieser sprachlichen Erscheinung beinhalten oder doch auf den richtigen Weg zu einer solchen Klärung hinzuweisen geeignet sind.

A. Über das Vorhandensein eines artikelartigen Elementes im Bantuischen.

Bei einem Überblick über die verschiedenen nunmehr einigermaßen bekannten und erkannten Bantu-Dialekte fällt namentlich das Vorhandensein längerer und kürzerer Präfixformen auf; betrifft diese Zweifachheit zwar auch die pronominalen (und infolge davon auch die verbalen) Erscheinungen, so interessiert sie doch beim Substantiv schon um dessentwillen mehr, weil sie

gerade hier am stärksten hervortritt und weil, wie uns scheint, der Charakter und Eigenbestand des Verlängerungselementes am deutlichsten und sichersten hier abgenommen wird.

Während sich in manchen Sprachen des nordwestlichen, westlichen und südlichen Bantu-Gebietes die verlängerten Formen vorfinden, fehlen sie zunächst bei den Nominalpräfixen, z. B. im ausgedehnten Suaheli-Gebiet durchaus; an einer Parallelstellung von bezüglichlichen Suaheli-Formen und den Formen der Präfixverlängerung im Kongo, Herero, Ondonga, Sango und Konde wollen wir daher vorerst das Verlängerungselement veranschaulichen, dabei geben wir bloß die dem jetzigen Sprachstande angehörenden Formen wieder; auf die Frage nach früheren Gestaltungen und insbesondere nach der ursprünglichen Entsprechung soll im unmittelbaren Anschlusse daran Bezug genommen werden. Auch nicht vollständig wird die Tabelle sein; die wichtigsten Klassen genügen unserem Zwecke, abgesehen davon, daß nicht alle der bisher aufgestellten Klassen als schlechthin gesichert gelten können und zumal die vielbesprochenen Lokativklassen sind noch in mancher Beziehung sehr mangelhaft verstanden.

Suaheli	Kongo	Herero	Ondonga	Sango	Konde
<i>m, mw</i>	<i>on, om, omu</i>	<i>omu</i>	<i>omu</i>	<i>mu, umu</i>	<i>umu, mu, un, un, um</i>
<i>m, mw</i>	<i>on, om, omu, mu</i>	<i>omu</i>	<i>omu</i>	<i>mu, umu</i>	<i>umu, mu, un, un, um</i>
<i>va</i>	<i>owa, aa</i>	<i>ova</i>	<i>aa</i>	<i>ava, va</i>	<i>a-va, aba, ba, -va</i>
<i>mi</i>	<i>emi, mi</i>	<i>omi</i>	<i>omi</i>	<i>imi, mi</i>	<i>imi, mi</i>
<i>ma</i>	<i>oma, ma</i>	<i>oma</i>	<i>oma</i>	<i>ama, ma</i>	<i>ama, ma</i>
<i>ki</i>	<i>eki, eshi</i>	<i>tji, otyi</i>	<i>oshi, shu</i>	<i>xi</i>	<i>iki, ki</i>
<i>vi</i>	<i>ey (i)</i>	<i>ovi</i>	<i>ii</i>	<i>fi</i>	<i>ifi, fi</i>
<i>ku</i>	<i>oku</i>	<i>oku</i>	<i>oku</i>	<i>ki, kwi</i>	<i>uku, ku</i>

Alle fünf Grundvokale finden wir gemäß diesem Schema als Funktionierende einer Präfixverlängerung; nirgends erscheint ein konsonantisches Element mitgesetzt. Eine weitere Auffälligkeit muß sein, daß die verlängerten und kurzen Formen innerhalb derselben Sprache wechseln, wie noch mehr, daß der Prozeß endgültiger Abwerfung des Verlängerungselementes insoweit angedeutet wird, als z. B. im Sango manche Klassen jenes Element bereits durchwegs verloren haben. Endlich ist die teilweise Assimilierung an dem Präfixvokal zu bemerken.

Das Verlängerungselement, das vor dem Präfix, bzw. wenn ein Wort kein Präfix hat, vor dem Worte steht, ist als ein eigener grammatischer Bestand aufzufassen; die Verbindung mit dem Wort (Präfix) ist also durchaus trennlich. Dies möge der erste Satz sein, der von den Indi-

viduativen des Bantu gilt; diese lehnen sich zunächst in der gesprochenen und abhängig davon in der geschriebenen Sprache an die *pars individuanda* an, indem eben der *terminus qui* der Individuation und der *terminus quo* — *individuans* und *individuandus* — natürlich zusammengehören. Der entschiedenste Beweis für die Trennlichkeit der Individuative ist ihr teilweises Ersterben; in vielen Dialekten, neben dem Suaheli, z. B. auch im Pedi, Duala, Nyamvezi, scheint dieses Ersterben schon weit vorgeschritten zu sein. Zur besseren Charakterisierung jener Trennlichkeit führen wir noch etliche Beispiele an:

Kongo: *onsambi* Gott.

omwana a nsambi (das) Kind Gottes.

enjila ayeyi? Wo geht (ist) der Weg?

unsoŋga njila! Zeigt mir den Weg!

elumbu kiaki tutelama kwetu. Noch heute (diesen Tag da) reisen wir ab.

lumbu kiabisa. Der Tag ist schön. Es ist ein schöner Tag.

Herero: *omukono u' orutuo* der Stiel des Löffels.

omukono ua rutuo " " " "

oua rutuo der (Stiel) des Löffels.

omunavineja Betrüger.

munavineja! O Betrüger! Du Betrüger!

Ondonga: *omeme, meme* (meine) Mutter.

oshimbambala die Ohnmacht.

okusa shimbambala in Ohnmacht fallen.

Deutlich läßt sich die Selbständigkeit der Individuative namentlich auch an dem Gebrauche der Fremdwörter erkennen, wie sie die Bantu-Leute in ziemlicher Zahl besonders von den eindringenden Europäern mehr und mehr angenommen haben:

Kongo: *eesulu* (coelum, le ciel); *osantu* (sanctus, le saint); *epake* (pasqua, pâques); *emisa* (Messe); *eelapi* (lapis, lapiz); *ominuta*; *eeseekunda*.

Herero: *omueze* (mensis, mese); *ombaanda* (banda, Bande); *osaga* (seco, Säge, zaag); *osalva* (ὀληη, Salbe).

Ondonga: *egulu* (coelum); *ekala* (Kohle, coal); *eyi* (Ei).

Nachdem nun aus solchen Beispielen ein als ein durchaus Selbständiges abhebbares Verlängerungselement gewonnen ist, erhebt sich allsogleich die Frage nach der Bedeutung desselben; erst, wenn diese begriffen ist, wird eine bessere Möglichkeit zur Lösung zunächst der grammatischen Formfrage und zuletzt der ursprünglichen Entstehung im ganzen Rahmen des Sprachkörpers und des Sprachorganismus geboten sein.

Einigermaßen erscheint der heutige Sinn der bantuischen Individuativ-elemente bereits in den bisher angeführten Beispielen klar zu werden. Ein paar Sätze aus Kongo-Fabeln mögen ganze Klarheit darüber bringen.

elumbu kimoshi, engo, oku vo:
ngyenda kwame kuna mfinda.

engo, oku vo: longona meso.

enshieshie otongwene omeso.

ongeye nga ovutula, vo: kuna
ndimba ikwenda; omadiadia ikwen-
da senga, empaka yatunga; enkombe
ame ya koko iwutidi owana wole,
umoshi koko, umoshi nkento.

Eines Tages sprach der Leopard
bei (zu) sich selber: Ich begeben mich
in den Wald.

Der Leopard gab zur Antwort: Reiß
die Augen aus!

Und die Gazelle riß die Augen
heraus.

Und du antwortest da: Ich gehe in
das Tal; ich gehe, um mir große Ge-
wächse abzuschneiden für die Auf-
richtung eines Stalles; mein Bock
hat zwei Junge geworfen, ein männ-
liches und ein weibliches.

Wie aus diesen wenigen Satzbeispielen zu entnehmen ist, ist der Gebrauch der Individuative ein sehr freier; dieser Eindruck mehrt sich mit den Beispielen und jedenfalls scheinen auch sprachästhetische Momente mitbestimmend für die Setzung oder Nichtsetzung des Individuativzeichens zu sein; doch darf man nicht vergessen, daß alle Sprachästhetik in der Sprachpsychologie eine Entsprechung zu haben pflegt. Nicht alle Vereinfachung ist unkünstlerisch; ein Beispiel und in einem Analogon zur Sprache ist die Sezession in der Kunst allgemein, wie sie mit dem beginnenden zwanzigsten Jahrhunderte zur machtvollen Tendenz wurde. Davon indes nun abzusehen, lassen sich immerhin deutliche Hinweise auf den Sinn der Individuativzeichen aus den vorgebrachten Beispielen abnehmen. *Elumbu* ist im Kongo stereotype Einleitung wie das entsprechende „eines Tages“ im Deutschen; *mfinda* wird ohne Individuativ gesetzt, weil es nur auf die Art des Ortes ankommt; — er ging in den Wald, nicht etwa zum Wasser (Sumpf, Fluß, Bach) oder auf das Feld; welcher Wald es gewesen sei, will nicht näher angegeben sein; die species soll nicht individuell bezeichnet werden. Ähnlich verhält es sich mit (*kuna*) *ndimba*, wobei nur allgemein gesagt werden soll, daß jenes Tier ins Tal zu gehen vorhabe, weil dort wie im Tale überhaupt, die benötigten Gewächse zu finden sind. Dagegen werden *madiadia*, *mpaka* und *nkombe*, auch *wana* durch den Individuativ näherhin bestimmt, insofern jedesmal die Art zu ungenaue Bestimmung wäre; es sind ganz bestimmte Gewächse, zur Errichtung eines ganz bestimmten Stalles zu hauen, eben für die (wiederum bestimmten) Jungen des (wiederum bestimmten) Bockes. Die personifizierten und als die Handelnden in die Erzählung (Fabel) eingeführten Tiere — in den obigen Beispielen Leopard (*e-ngo*) und Gazelle (*e-nshieshie*) — werden gewöhnlich als die individuellen Träger der Handlung mit den Individuativzeichen versehen. *Meso* (und mit ihm das zugehörige Zeitwort) erscheint das eine Mal nackt, das andere Mal mit dem Individuativzeichen (*o*); hier wird man den Grund in der emphatischen Redeweise zu suchen haben, wie ähnlich ja das oben bereits kommentierte *elumbu* („eines Tages“) als vollere Form für das Anheben der Erzählung gewählt ist; wir könnten den Sinn im Deutschen etwa folgendermaßen wiedergeben: Und sie riß sie wirklich aus, die (Gazelle), die Augen.

Man wird nicht wohl behaupten können, daß in diesen Beispielen zufällig der angegebene Sinn mit der Setzung bzw. mit der Nichtsetzung der Individuativzeichen zusammentreffe: ein solches Zusammentreffen wird man nicht minder an beliebigen anführbaren Beispielen beobachten können. Allerdings besteht insofern eine Einschränkung dieser Behauptung, als manche Dialekte das Individuativzeichen noch mehr in Verwendung haben, andere hingegen dieses Zeichen nicht mehr so oft verwenden. Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß der Sinn der Individuative in die Verdeutlichung, Bekräftigung zu setzen, als Präzisierung durch Individuation aufzufassen ist.

Den eingehenden Beweis für diese Endbestimmung werden wir im dritten Abschnitte der Abhandlung zu erbringen suchen. Hier haben wir uns noch mit einer anderen Frage zu befassen: Liegt in der Vokalanlautung mancher Bantu-Dialekte eine bloß partielle Erscheinung innerhalb des Typus oder müssen wir sie im Typus als solchem und ganz zuschreiben? Da es nämlich dem ersten Blick sonderbar vorkommen mag, daß einige und eben noch große Dialektgruppen die artikelhafte Vokalanlautung vollständig abgeworfen haben, selbst dort, wo sich durch die Beschaffenheit des konsonantischen Wortanfangs eine Beibehaltung der natürlichen Aussprache wegen empfahl; so könnte man zur Meinung verleitet werden, als habe in diesen Dialekten nie ein Artikelzeichen bestanden. Wenigstens, so muß es scheinen, hätte wohl in einen oder anderen Falle das Artikelzeichen durchgehalten; indessen treffen wir z. B. im ausgedehnten und wichtigen Idiom des Suaheli nirgendwo mehr eine Spur von dieser artikelhaften Vokalanlautung. Wie sehr nun solche Gedanken Zweifel an der Allgemeinheit der artikelhaften Vokalanlautung im Bantu aufkommen ließen, so wird man anderseits doch wieder sagen können, daß hier gar nichts anderes als der Abschluß eines Prozesses vorliegt und da dieser Prozeß natürlich ist, da namentlich die oben angeführten Bedenken und Tatsachen nicht entscheidend sind, wird man berechtigt sein, den Mangel des artikelhaften Vokalanlautes in manchen Bantu-Dialekten wirklich in dem Schwund zu erklären. Sollen wir daraus, daß im Englischen die Beugungsendungen des Nomens bis auf den (ebenfalls abnehmenden) sächsischen Genitiv entfallen sind, den Schluß ziehen können, es haben in der englischen Sprache nie solche Beugungsendungen bestanden?

Daneben läßt sich allerdings auch denken, daß in einem anderen Dialekte das vokalische Anlautzeichen an einer Stelle stehen geblieben ist. Am ehesten wird das dort geschehen sein, wo jenes Zeichen eine neue Bedeutung und Funktion angenommen hatte; so wissen wir, daß im Kinyamvesi die vokalische Anlautung noch vor die volle Form des Personalpronomens tritt und als Ersatz der kopulativen Formen von „sein“ dient. Damit wollen wir nicht sagen, daß die Vokalanlautung nicht auch in solchen Fällen hätte schwinden können; — möglicherweise wird sie auch im Kinyamvesi noch einmal schwinden; allein sie konnte in einer neuen Eigenschaft konservativer sein.

Nach alledem wird die bantuische Vokalanlautung trotz der angedeuteten Erscheinung zum ursprünglichen Sprachbestande gerechnet werden müssen. An der Hand gerade der bantuischen Vokalanlautung läßt sich vielmehr eine allgemeine sprachgenetische Tatsache darlegen. Das bantuische Individuativ-

zeichen hat in dem mehr primitiven Stadium der Sprache verdeutlichend und bekräftigend gegolten; später wurde das Element als entbehrlich empfunden, wozu die Verschleifung kam, wie sie eine allgemeine sprachliche Erscheinung ist und wie sie durch den Verbrauch der Sprache einerseits und durch die Tendenz zur lautlichen Vereinfachung und organischen Nivellierung anderseits bedingt erscheint. Man wird in aller Sprachentwicklung drei Stufen unterscheiden können, die der primitiven Umständlichkeit, die der technischen Ausgestaltung, die der phonetischen Verflachung; diese drei laufen durch Abstufungen der Entwicklung ineinander, die bantuische Artikelerscheinung verlegen wir in die zweite der genannten Perioden; möglicherweise fällt sie indes noch in die erste; jedenfalls mußte dieser Artikellaut in der dritten Periode seiner lautlichen Beschaffenheit und seiner Stellung am Lautkörper nach entfallen; seiner logischen Bedeutung und grammatischen Funktion nach konnte er entfallen, nachdem namentlich der durch den Artikel mitgewonnene logische und grammatische Sinn nun auch ohne ihn sicherstehen mochten bzw. ohne ihn ursprünglich schon bestanden hatten. Daß sich der bantuische Individuativlaut im einen Teil des Sprachgebietes länger, im anderen gar nicht mehr erhalten hat, vermag aus natürlichen und historischen Momenten sehr wohl erklärt zu werden.

B. Über die bemerkenswertesten Auslegungen des bantuischen Artikелеlementes.

Über das so festgestellte Individuativzeichen sind in der verhältnismäßig kurzen Zeit der noch sehr jungen Bantu-Forschung mehrfache Hypothesen eingeführt worden. Wir nennen hier drei der bemerkenswertesten: die bantuische Vokalanlautung ist substantivbildend (1); das bantuische anlautende Vokalzeichen ist aus euphonischen Gründen zu verstehen (2); der bantuische Artikel muß im Zusammenhange mit den pronominalen Formen und Stämmen betrachtet werden; er ist pronominalen Charakters und auch in formal-genetischem Zusammenhange mit dem Pronomen zu begreifen (3). Indem wir uns nur wenig mit den beiden ersten Auffassungen beschäftigen, bedarf die dritte zufolge ihrer weitgehenden Ausbildung und teilweisen Wahrscheinlichkeit einer genaueren und allseitigen (auch weiter ausholenden) Erörterung. Sie werden wir in dem Grade nach ihren schwachen Seiten widerlegen müssen, als wir unsere im wesentlichen neue Hypothese sichern wollen.

Die von uns als Individuativ klassifizierte Vokalanlautung darf vor allem nicht als Substantivbildner angesehen werden; oder wenigstens wird man darin nicht ihre ganze und erste Bedeutung zu erkennen haben. Zwar scheitert diese Auffassung nicht daran, daß im Bantu mehr weniger alle Glieder eines Satzes die Vokalanlautung annehmen; denn diese anderen Redeteile eines Satzes lehnen sich an das Subjektsnomen an und können insoweit die Vokalanlautung dieses Nomens herübernehmen. Indes sprechen andere Gründe durchaus gegen die vorgezeichnete Annahme; einmal ist eine solche Substantivbildung gerade beim Nomen überflüssig, weil sie schon früher und hinreichend durch die Klassenpräfixe geschieht; dann würde die Vokalanlautung im Falle ihres substantivbildenden Charakters nicht so bald geschwunden sein, wie wir es jetzt

vielfach beobachten. Endlich wissen wir von der vokalischen Anlautung der bantuischen Wörter, daß sie einen eigenen und eigentlichen Sinn hat, der sich nicht schlechterdings mit der Substantivierung deckt. Inwieferne der bantuische Individuativlaut in der Eigenschaft eines Substantivbildners gegolten hat, werden wir dort nachzuweisen haben, wo der Sinn jener Anlautung thetisch festzulegen ist.

Im Anschlusse an die eben abgelehnte Auffassung von der substantivbildenden Kraft der bantuischen Vokalanlautung sei auch noch jene Meinung berührt, derzufolge jene Vokalanlautung eine Art von Geschlechtsunterscheidung gewesen wäre. Diese Funktion hat der bantuischen Vokalanlautung wohl nie angehört; denn im anderen Falle müßte doch innerhalb eines und desselben Dialektes ein formelles Diagnostikon der Geschlechter wahrgenommen werden; indessen erscheint die Artikelform eher phonetisch bzw. nach Rücksichten der Euphonie bestimmt. Erwähnen möchten wir noch, daß ein nämliches sprachliches Element bisweilen mehrfache Bedeutung vertreten kann; z. B. könnte ja im Bantu die Vokalanlautung sowohl den Artikel als auch eine Geschlechtsunterscheidung beinhalten und darstellen; doch wäre die letztere Bedeutung nicht als die erste und hauptsächliche zu fassen, sondern sie wäre eher eine folgende und mit dem einmal vorhandenen Artikelzeichen sich verbindende zu nennen. Im Bantu hat indes auch dies nicht statt.

Die zweite der oben bezeichneten Auslegungen der bantuischen Vokalanlautung geht dahin, daß ein Zug oder Bedürfnis nach Wohllaut und Volltönung eine solche Ergänzung bzw. Präfigierung bedingte; dazu könnte man bemerken, daß euphonische Gründe mitbedingend für den Bestand und mehr noch für die Form des bantuischen Artikels gewesen sein mochten, daß euphonische Momente eine gelegentliche Beibehaltung der hauptsächlich in anderer Eigenschaft gewordenen Vokalanlautung bewirkt haben mögen; behaupten aber, die bantuische Vokalanlautung sei eigentlich euphonisch zu erklären, könnte soviel heißen, daß jene zum Wortstamme gehört hätte; denn jedes Stammwort ist letztlich eben nichts anderes als die phonetische Wiedergabe eines Begriffes. Damit stände übrigens wiederum die grammatische und logische Funktion im Widerspruche, die dem vokalischen Vorsatzzeichen nachweisbar zukommt. In allen Bantu-Sprachen, welche das Individuativzeichen noch mehr weniger beibehalten haben, fungiert es in einer eigenen und eigentlichen Bedeutung, eben in der von uns festgestellten. Weil das gesprochene oder geschriebene Wort auch nach langsamer und schließlich gänzlicher Abwerfung des Individuativzeichens verständlich bleibt, kann der diesbezügliche Prozeß der Sprachvereinfachung seinen unverminderten Gang nehmen. Man wird sich da an die allgemein-sprachliche Tatsache erinnern müssen, daß die primitive Rede umständlicher und insoweit komplizierter gewesen ist als viel spätere Stufen und Stadien ihrer Entwicklung.

Ehe wir zur Auseinandersetzung der *γα*-Hypothese übergehen, die unsere größte Aufmerksamkeit erheischt, deuten wir nützlich noch auf eine andere Auslegung der bantuischen Artikellautung hin. Sie beruht wesentlich auf den folgenden drei Faktoren: der präfigierten Form des Nomen ging in einer früheren Periode der bantuischen Sprachentwicklung das reduplikative Präfix

mit einer vorgehenden prädzierenden Nasale voraus; das reduplikative Präfix erlitt zumal unter dem Einflusse der prädzierenden vorgehenden Nasale bisweilen eine Veränderung: *m-ba-ba-sisu* = (es) ist-Personen-Personen-Knabe (es sind Knaben, es sind die Knaben); das Beispiel ist der Ssubija-Sprache entnommen und werden wir auf dasselbe weiter unten noch zurückkommen. Reduplikatives Präfix und vorgehender prädzierender Nasallaut sind die beiden ersten Faktoren der Artikelbildung; sie können das, was man etwa im indogermanischen Sprachgebrauch Artikel heißt, bedeuten. Neben dieser Artikelform wird von den nämlichen Gelehrten noch ein ungefähres Individualisationselement von der ursprünglichen Lautung eines *a* festgestellt; dieses hätte einer demonstrativ-relativischen Form des Nominalpräfixes präzediert und im Vereine mit diesem den Sinn des gewöhnlichen Demonstrativpronomen abgegeben: *b-a* = Personen-welche; *ba-susi b-a mu-si* = Personen-Knaben Personen-welche Lebendes-Dorf (die Knaben des Dorfes); *a-ba* = die-sie Personen(-welche); *aba ba-susi* = die-sie Personen(-welche) Personen-Knabe (diese Knaben, die Knaben). Ob übrigens *ba* im gerade vorgebrachten Beispiele als bloße Präfixform oder doch als die demonstrativ-relativische Form des Nominalpräfixes zu fassen ist, bleibt etwas unklar, hat jedoch keinerlei Einfluß in unserer Frage. Wie aus der Darlegung sofort erhellt, würde hier durch das „Individualisations“-element die Bildung des eigentlichen pronomen demonstrativum geschehen; nicht der schlechthinige Pronominalstamm, sondern vielmehr ein ganz bestimmtes und in seiner Bedeutung streng abgegrenztes Pronomen würde mit Zuhilfenahme des individuativischen *a* gebildet. Auf verwandte Seiten solcher Erklärungsweise werden wir einerseits in der Darlegung der *ɣa*-Hypothese, andererseits bei unserer eigenen Auffassung stoßen. Wichtig ist für uns zunächst die Anerkennung eines vor aller Pronominalbildung liegenden artikelartigen und dazu noch individualisierenden sprachlichen Bildungselementes. Wichtig ist ferner die Art der hier gedachten Demonstrativbildung. Wichtig ist endlich die in der Hypothese mitverwendete Reduplikation des Nominalpräfixes. Ganz eigentümlich erscheint diese Auslegung die Herbeiholung des doch so bedeutungsvollen prädzierenden Nasallautes. Wie hier die Nasale kopulativen Charakter zeigt, so wird, wie wir unten lernen werden, in der *ɣa*-Hypothese dem Pronominalstamm in einigen Fällen ein prädzierender Charakter beigelegt (Pronominalkopula).

Eine Widerlegung dieser Hypothese unterlassen wir; denn einmal enthält dieselbe wahre Momente, die sich in der Darlegung unserer Auffassung zeigen werden; dann finden sich in ihr aber auch Elemente, wie sie zumal als gemeinsamer und eigener Bestand des Bantu-Typus nicht erwiesen werden können; ein solches Element ist jedenfalls die angerufene Nasale.

Mehr Beachtung verdient die Hypothese von der ursprünglichen pronominalen Demonstrativpartikel *ɣa* (*ɣe*), zumal da in dieser eine Verbindung mit dem Pronomen selber gewonnen sein soll. Der Inhalt der Hypothese läßt sich so formulieren: ursprünglich hatten alle Bantu-Nomina zur Bezeichnung besonderer Hervorhebung eine Art von demonstrativem Präfix, was wir etwa heute Artikel heißen; als Urform dieses demonstrativen Präfixes ist *a* bzw. aus dem Mangel vokalisch anlautender Stämme im Bantu zu schließen, *ɣa* anzu-

nehmen; aus einer Verbindung dieses *ya* mit den Nominalpräfixen nun entstand der Pronominalstamm. Im Anschlusse daran wird *ya* als pronominale Kopula vor dem (als Nomen gedachten) Verb angegeben; der Vokal von *ya* hätte sich (bei vielfachem Schwinden von *y*) dem Präfix assimiliert; daraus wird dann noch der letzte Schluß gezogen, daß die betreffenden Pronomina keinen Nasal je enthalten haben. Damit erscheint die Hypothese ganz umfänglich dargelegt.

Wie sehr nun zwar diese Ansicht mit tiefer und scharfer Gelehrsamkeit eingeführt und verteidigt worden ist, so lassen sich doch schon ganz allgemein schwerwiegende Bedenken dawider anbringen. Wie soll eine demonstrative Partikel mit den nominalen Klassenpräfixen zum Pronominalstamm werden, nachdem dieser Grundsatz doch nicht bei der ersten Klasse und ihrem Plural, also bei der zweiten Klasse, rein zur Anwendung kommen könnte; diese Tatsache muß um so mehr ins Gewicht fallen, als gerade in diese beiden Klassen die ausgeprägtesten Pronomina fallen, die Personalpronomina im genauen Sinne. Es wird denn auch bemerkt, daß in der ersten und zweiten Klasse durchaus Unregelmäßigkeiten vorherrschen, wenn man ausnahmslos an jenem Grundsatz der pronominalen Bildung festhält; man erklärt diese Unregelmäßigkeiten aus dem Mehrgebrauche gerade dieser Pronomina. Man wird indes nicht verkennen dürfen, daß eine solche Erklärung ungenügend ist, wenn auch in anderen Umständen und Fällen die Berufung auf den öfteren Gebrauch und die so bedingte lautliche Verstellung wissenschaftlich genannt werden kann. Hier erscheint solche Berufung durchaus unwissenschaftlich. Hat es denn überhaupt einen starken Sinn, schlechthin von einem einheitlichen Pronominalstamme zu reden, wo dieser Ausdruck nur einen sehr eingeschränkten Wert haben kann? Wir verkennen ja nicht, daß sich alle Pronomina unter einem gemeinsamen Bildungselement entstanden denken ließen; dabei wird aber z. B. auch ein Unterscheidendes der drei Personen „ich, du, er (sie, es), wir, ihr, sie“ mitgedacht werden müssen. Als Beispiel führen wir die Personalpronomina der ersten Klasse im Nyamvesi an:

<i>nene</i> ich	<i>iswe</i> wir
<i>veve</i> du	<i>imwe</i> ihr
<i>we</i> er, sie	<i>wo</i> sie.

In nicht sehr vielen Sprachen des Bantu wird ein gemeinsamer Pronominalstamm so nahegelegt wie in dem eben erwähnten Beispiele; und doch tritt auch gerade hier der fremde, jeder Person eigentümliche mitbildende Terminus klar hervor. Daß bei der Pronominalbildung die den einzelnen Klassen des Nomen zugehörigen Präfixe wesentlich beteiligt sind, ist von vornherein anzunehmen und aus dem bezüglich vorliegenden Material notorisch. Das wird auch dort gelten, wo das äußere Aussehen der bezüglichlichen pronominalen Bildungen eher dagegen zu sprechen scheint wie etwa im Kongo, 3. Pers. Sing., I. Kl. *o* (Präf. *mu, m*) oder Ondonga, 3. Pers. Plur., I. Kl. *oyo*, II. Kl. *oyo* (Präf. *aa* bzw. *omi*).

Was indes ungleich größere Schwierigkeit macht, sind die anderen Bildungselemente, zumal bei den Personalpronomina der ersten (oder Personen-)Klasse. Hier einfach den nominalen „Artikel“ das hinreichende Mittel sein lassen, ist

dort, wo jener nicht genügen kann, unrichtig; dort, wo er an sich genügen könnte, ist der Vorgang besserer Beweisung dürftig, als sie geleistet worden. Vor allem scheint uns jenes *ɾa* in mehrfacher Beziehung eine durchaus unsichere Annahme zu sein. Drei Fragen haben die Vertreter der angezogenen Hypothese allzu mangelhaft beantwortet: Hat als ursprünglicher „Artikel“ bloß ein Lautzeichen (Wort) gedient? Inwieferne läßt sich nachweisen, daß dieses eine Lautzeichen (Wort) *ɾa* gewesen ist? In welchem Umfange wird *ɾa* als Pronominalbildner gedacht? Diese letzte Frage übergehen wir, weil sie nicht zu unserem Thema gehört; überdies hängt ihre Beantwortung von der Lösung der beiden ersten ab; mit diesen werden wir uns denn auch befassen müssen, um den Weg zum Versuche einer anderen Erklärung des „Artikels“ zu ebnen.

Nicht an geht es, wenn, wie es an mancher Stelle bezüglich der Darstellungen den Anschein weckt, daß es schon geschehen sei, zuerst im Pronomen ein stammbildendes *ɾa* aufzuzeigen gesucht wurde, um von diesem dann auf die Identität des Artikels beim Nomen zurückzuschließen; ein solches Beweisverfahren halten wir in der ganzen Frage nicht für beweiskräftig und es erscheint eine weitere Bezugnehmung auf dasselbe auch sonst unnötig. Wir sind im Gegenteil ganz der Ansicht, es lasse sich eine befriedigende Lösung der pronominalen Stammbildung erst dann erhoffen, wenn die nominalen Bestandteile und Zusätze offengelegt sind; denn das Pronomen ist wesentlich funktionierend für das Nomen oder, wo das weniger zutrifft, geradezu selber Nomen. Es ist aber dieses Verfahren in der zu behandelnden Frage auch deswegen mehr berechtigt, weil jenes vermutliche Demonstrativzeichen im Nomen heute noch verhältnismäßig bloßliegt — allerdings, wie es nicht anders natürlich ist, in vielgestalteter und veralteter Form.

Läßt sich ein beachtenswertes Moment vorbringen, aus welchem eine einzige Artikelform, also deren Einfachheit oder Einförmigkeit dargetan würde? Ein solches Moment könnte nur entweder aus dem vorhandenen Formenmaterial (mit Hilfe gesicherter oder doch wahrscheinlicher Lautgesetze) oder aus der Vergleichung mit in irgendeiner Beziehung naheliegenden Sprachen anderen Typus oder endlich aus allgemeinen aprioristischen Erwägungen der Sprachpsychologie und der Sprachphysiologie erworben werden. Die beiden letzteren Rücksichten werden wir in eigenen Absätzen gegen Schluß der Abhandlung noch eingehender üben. Hier haben wir uns also lediglich mit den bezüglich vorliegenden oder ableitbaren Formen zu befassen.

Was an Individuativformen in den Bantu-Idiomen vorgefunden wird, ist in der oben gebotenen Vergleichungstabelle nach einer Seite gezeigt worden; es sind genau die fünf Grundvokale des Bantu-Alphabetes; als Individuativzeichen wechseln dieselben nicht bloß von Dialekt zu Dialekt, sondern sogar innerhalb desselben Dialektes wird eine wechselnde Anwendung der Individuativlaute getroffen; im Kongo steht:

<i>omfumu</i>	und	<i>emfumu</i>
<i>ensoki</i>	„	<i>eesoki</i>
<i>ondimba</i>	„	<i>edimbila</i>
<i>onlambu</i>	„	<i>endambu</i>

Zu bemerken ist im besonderen, daß auch Vokalverstärkung im Individuativ statthaben kann, wie z. B. das *ee* im Kongo beweist; daß das eine (zweite) *e* dabei Klassenpräfix sei, wird nicht für alle Fälle behauptet werden können; wenigstens stehen der Gebrauch dieses *e* auch bei Fremdwörtern (*eesulu*) und der leichte Schwund desselben (*zandu*, *eefula dia zandu*, *eezandu*) dagegen. Es wird immerhin gesagt werden können, daß *e* als Klassenzeichen möglich vor Fremdwörter tritt und daß selbst das Klassenpräfix mitunter bald schwindet; ebenso wahr bleibt jedoch, daß einerseits ein Vokal nicht vor jedem Laut, der folgt, gleich lang gesprochen wird und daß andererseits namentlich der Individuativlaut vor einem präfixlosen Wort ein kräftiger sein wird und in einer nachdrücklichen Betonung erscheint.

Weit wichtiger ist nun die Frage, ob auch Individuative mit konsonantischem Bestande vorkommen; in der Tat finden sich Bildungen, deren Inhalt und Bedeutung individuativisch zu sein scheinen und die auch einen konsonantischen Bestandteil aufweisen; wir teilen alle diese Bildungen in drei Kategorien: in die reduplikativen, in die nasalen und die gemischten oder unregelmäßigen Bildungen; die letzteren werden wir versuchen, entweder in die beiden ersten Kategorien aufzulösen oder selbst zu klassifizieren.

Was zunächst die Reduplikation anlangt, so wird dieselbe jedenfalls im Bantu öfters angewandt; es erscheinen reduplikative Bildungen ja überhaupt in den verschiedensten Sprachen und man wird sehr vielen Grund zu der Behauptung haben, daß die Reduplikation ein Bestand der ursprünglichen Sprache gewesen ist. Reichlich treten reduplikative Bildungen zumal in den primitiven Idiomen der Afrikavölker auf. Welche Bedeutung kommt nun den reduplikativen Nominalbildungen des Bantu zu? Diese Frage hat für uns vor allem Interesse. Vertritt sie nämlich in gewissen Fällen oder gar regelmäßig den Individuativlaut, dann mag damit eine wichtige Erkenntnis für die formale Seite des Individuativproblems gewonnen sein. Die gewöhnliche Bedeutung der Reduplikation ist infirmativen Charakters; dies gilt von den bezüglichen nominalen, verbalen und adjektivischen Bildungen; auch pronominalen und andere Reduplikativbildungen von infirmativem Sinn kommen vor; hier gehen uns die nominalen Reduplikativbildungen an und die anderen nur, insofern sie Analoga sind und als solche für die eine oder andere Deutung der nominalen Reduplikation beweisen.

Im Bantu ist in formaler Beziehung zu beachten, daß das Nomen durchschnittlich ein Klassenpräfix besitzt, weshalb die Verdopplung dieses sehr strenge von jeder Art einer schlechthin wortbildenden Reduplikation zu unterscheiden ist; man wird diese Unterscheidung überhaupt festhalten müssen, wenn auch Wortbildung und Formenbildung nicht auf der ganzen Linie verschiedene Dinge sind. Wenn z. B. im Kinyamvesi die reduplikative Form von *seka* (lachen) als *sekaseka* „lächeln“ bedeutet, so werden wir hier sowohl eine Wortbildung als eine Formbildung sehen dürfen; mit anderen Worten, beides fällt zusammen.

Die Verdopplung des Präfixes findet sich bei den Bantu-Nomina vor und kann diese Verdopplung eigentlich den Sinn des Individuativzeichens haben; so im Kinga:

kivoko Hand
lubeki Stock

ki-kivoko die Hand
lu-lubeki der Stock¹.

Nicht überall ist die Reduplikation so deutlich wie in diesen Beispielen und auch die individualisierende Bedeutung findet sich manchmal schon vermischt. Als wenigstens beim ersten Ansehen unregelmäßige Reduplikativbildungen können wir ein paar Beispiele aus dem Kafir anführen:

<i>iliswe</i> Wort	bildet	<i>liliswe</i>
<i>izinti</i> Stöcke	"	<i>zizinti</i>
<i>ubuso</i> Gesicht	"	<i>bubuso</i>
<i>isitya</i> Korb	"	<i>sisitya</i>
<i>abantu</i> Leute	"	<i>babantu</i> .

Unregelmäßig scheinen diese Reduplikativbildungen deshalb, weil sie nicht ganz sind bzw. scheinen; die anlautenden Vokale in den obigen Beispielen sind das von uns Individuativ genannte Vorsatzzeichen und insofern können die entsprechenden Reduplikativbildungen nicht individualisierend entgegen den ersteren aufgefaßt werden. Drei Annahmen sind für ihre Erklärung möglich: entweder sind sie eine bloße Variation des Individuativ und als solche durchaus gleichbedeutend mit den ersteren Formen; oder sie stellen eine Verstärkung des Individuativzeichens und der Individuativbedeutung dar und erscheinen so nicht weniger in einem individuativischen Charakter; oder sie sind eine Modifikation des einfachen Wortes nach anderer Richtung. In dem positiven Teile unserer Darlegungen werden wir darin den pronominalen Artikel nachweisen. Daß den Vokalanlautungen der ersteren Formen individuativer Charakter beikommt, haben wir bereits oben gezeigt und läßt sich z. B. aus folgenden Formen des Zigulu erhärten:

<i>muti</i> Baum	<i>u-muti</i> der Baum
<i>miti</i> Bäume	<i>i-miti</i> die Bäume
<i>mazi</i> Wasser	<i>a-mazi</i> das Wasser
<i>mtu</i> Mensch	<i>u-mtu</i> der Mensch
<i>wantu</i> Leute	<i>a-wantu</i> die Leute.

Namentlich an dem letztgenannten Beispiele wird die Individuativbedeutung der Vokalanlautung im Kafir klar; demnach kann man jedenfalls sagen, daß die reduplikativen Bildungen nicht im schroffen Sinn als Individuativformen gegenüber den vokalanlautenden zu nennen sind; es sind jene reduplikativen Bildungen aber auch nicht eine Bedeutungsmodifikation nach anderer Richtung, wie es natürlich ist und durch den tatsächlichen Gebrauch feststeht. Entweder ist also die reduplizierende Bildung obiger Art gleichbedeutend mit der entsprechenden vokalanlautenden oder sie besagt gegen diese eine Verstärkung, also eine Mehr-Individualisierung. Man wird etwa sagen müssen, daß in der reduplikativen Bildung eine kräftigere Form vorliegt, während die Bedeutung

¹ Inwieweit wir in solchen und analogen folgenden Formen einen pronominalen Artikel und eine ursprünglich demonstrativische Bedeutung annehmen können, wird in den mehr theoretischen Teilen der Abhandlung untersucht werden.

genau individuativisch sein soll; aus dem Kinga sind dafür auch Beispiele angeführt worden. Eine ganz andere Möglichkeit wird indes durch die Vergleichung der (reinen und unreinen) reduplikativen Bildungen nahegelegt; könnte nicht die vokalanlautende Individuativbildung die Kürzung der reduplikativen sein und so auf diese zurückgehen? Wie annehmbar eine solche Erklärung des formalen Individuativproblems ist, so werden wir dennoch andere Bildungen von infirmativem Charakter zur weiteren Vergleichung heranziehen.

Jene, die nach der oben gezeichneten Hypothese den Artikel auf die ursprüngliche Form *a* gehen lassen, berufen sich sehr gerne auf guttural anlautende verlängerte Bildungen und betrachten diese dann als die ursprünglichen; wir führen einige solche Formen aus dem Kinga an:

(3) <i>mbeki</i> Baum	<i>gu-mbeki</i> der Baum
(4) <i>mibeki</i> Bäume	<i>gi-mibeki</i> die Bäume
(6) <i>mavoko</i> Hände	<i>ga-mavoko</i> die Hände
(9) <i>nyumba</i> Haus	<i>ji-nyumba</i> das Haus
(10) <i>nyumba</i> Häuser	<i>tsi-nyumba</i> die Häuser.

Damit vergleichen wir aus dem Kafir:

(3) <i>umlambo</i> Fluß	<i>g-u-mlambo</i> der Fluß
(4) <i>iminaka</i> Jahre	<i>y-i-minaka</i> die Jahre
(6) <i>amadoda</i> Männer	<i>g-a-madoda</i> die Männer
(9) <i>inkosi</i> Häuptling	<i>y-i-nkosi</i> der Häuptling
(10) <i>izinti</i> Stöcke	<i>z-i-zinti</i> die Stöcke.

Wenn wir von dem allerletzt angeführten (scheinbar rein reduplikativen) Beispiel absehen, sind in den erwähnten Fällen jedesmal Nasalanfänge; da nun keine Nasallautungen in der Reduplikation verwendet werden, treten dafür $g = \acute{g} = y$ ein; dabei fällt der reduplikative Charakter des Artikels naturgemäß etwas stärker auf den Vokal. Daß die eben aus dem Kafir genannten Formen schlechterdings den früher zitierten Kafir-Formen (*iliswe* — *liliswe* etc.) in ihrer Bedeutung entsprechen, scheint uns außer Zweifel zu stehen, weshalb *izinti* — *zizinti* mit Recht wesentlich in Parallele zu den guttural anlautenden Reduplikativbildungen gesetzt wird. Allein schwieriger gestaltet sich die Erklärung von Kinga *tsi-nyumba*, mit dem man möglich Kafir *zi-zinti* (zum Unterschiede von *z-i-zinti* bzw. *z-izinti*) zusammenhalten muß. Jenes *tsi* als eine Form für *li* (Pluralpräfix der neunten Klasse) nehmen, mag zum wenigsten kühn genannt werden, nicht zunächst und auch nicht zumeist wegen der Form; wäre nämlich *tsi* wirklich als das Pluralpräfix *li* zu betrachten, dann käme ihm doch wohl diese Bedeutung bei, weil es nicht reduplikativ steht; wir müßten *tsi* bzw. *li* hier doch als das Wiederauftauchen des der Klasse 9 sonst mangelnden oder vielmehr bereits lange entschwundenen Pluralpräfixes auffassen, während *zi-zinti* immerhin noch als reine Reduplikativbildung zu *zinti* gelten könnte. Indem wir *tsi* einmal Reduplikativbildung zu *ny-umba* sein lassen, als welcher ihr zumal nach den voraus gebrachten Analoga individuelle Kraft zukommt, beziehen wir uns noch auf zwei andere Individuativformen des Zigulu:

(5) <i>siso</i> Auge	<i>di-siso</i> das Auge
(10) <i>mbusi</i> Ziege(n)	<i>si-mbusi</i> die Ziegen.

Um zuerst über die erstere Bildung Klarheit zu bekommen, führen wir das Wort für „Auge“ in einigen Bantu-Sprachen vor:

Duala:	<i>diso</i>	als <i>d-iso</i>
Suaheli:	<i>jicho</i>	„ <i>j-icho</i>
Kinyamvesi:	<i>lisso</i>	„ <i>l-isso</i>
Kongo:	<i>edisu</i>	„ <i>ed-isu</i>
Herero:	<i>eho</i>	„ <i>e-eho</i> .

Diesen Formen gemäß wird man *di-siso* als (wenigstens unrein) reduplizierende Bildung anzusehen geneigt sein, zumal keinerlei lautliche Schwierigkeit dagegen beweist; der Wechsel von *d* und *s* nämlich darf insofern schon nicht überraschen, als die bezügliche ursprüngliche Präfixform mit einem beiden Lauten verwandten Konsonanten — vermutlich *j* nahe — lautete. Noch schwieriger scheint das andere Beispiel mit den bisherigen Ergebnissen in Einklang zu bringen; wir legen es uns so zurecht: *s* wechselt leicht mit *l*; Zigulu *mbusi* steht gegen Kinyamvesi *mbuli*; weil *m-busi* bzw. *m-buli* auf *ni-busi* bzw. *ni-buli* zurückgeht, mag die Annahme einer (wenigstens unreinen) Reduplikation nicht weiter unwahrscheinlich sein; wir hätten dann ziemlich den entsprechenden Fall von Kinga *tsi-nyumba*; die Härtung von *tsi* gegen *s* ist kein wesentlicher Unterschied mehr. Diese Wahrscheinlichkeit steigert sich noch, wenn wir wissen, daß einerseits die Nasalen nicht rein reduplizieren und daß andererseits *s* bzw. *ts* von den die Nasalen sonst reduplizierenden *g*, *j* (*y*), *d* und *l* nicht ganz differieren; — im Kinyamvesi wechseln z. B. *limi* und *dimi* für „Tag“. Schon oben haben wir indes darauf hingewiesen, daß die Schwierigkeit nicht so fast in der formellen als vielmehr in der inhaltlichen Seite liege; *tsi* bzw. hier *si* wäre, als Präfix gefaßt, doch wohl zunächst und eigentlich das Pluralzeichen und als dieses nicht auch der Artikel; denn *ny-* bzw. *m-* gelten als das Singular-Klassenzeichen. Es bliebe demnach noch die Erklärung: Bei der Nasalklasse ist das Pluralpräfix (wohl wegen lautlicher Inkonvenienz) ausgeblieben bzw. abgefallen, während es doch in besonders akzentuierten Fällen, sei es zur besseren Unterscheidung oder sei es zur einfachen Hervorhebung, wieder eintritt; daß es dann zugleich auch als Artikel fungiert, ist nicht ausgeschlossen. Analog wäre es übrigens auch möglich, den Singular bei jenen Wörtern anzudeuten, die Singular und Plural nicht unterscheiden bzw. für den Plural keine neue Form (mehr) bilden; zur Vermeidung einer Zweideutigkeit oder zur Akzentuierung des Singular kann sein Präfix wieder eintreten bzw. noch einmal gesetzt werden. Nicht ausführen, sondern bloß andeuten wollen wir eine andere Lösung der Form *si-mbusi*. Einerseits nämlich unterliegen die Formen der Nasalklasse, die hier in Betracht kommt, noch mancherlei Dunkeln; wir weisen z. B. lediglich darauf hin, daß *ny-* im Suaheli auch als eigentliche Pluralform, d. h. als Pluralpräfix fungiert: *uso* (Gesicht), *ny-uso*; man wird namentlich an Formen denken dürfen ähnlich *mbavu* (Plural zu *ubavu*). Daneben halten wir für keineswegs ausgemacht, daß im Bantu keine Art suffigierender Klassenwörter bzw. Klassenzeichen vor-

kommen; was unseren Fall betrifft, hegen wir Zweifel bezüglich des Stammes von *mbusi*; setzen wir die entsprechenden Formen aus anderen Sprachen her:

Suaheli:	<i>mbuzi</i> bzw. <i>buzi</i>	Herero:	<i>ongombo</i>
Kinyamvesi:	<i>mbuli</i>	Kongo:	<i>enkombo</i>
Duala:	<i>mbodi</i>	Ondonga:	<i>oshikombo</i> .
Pedi:	<i>p'uli</i>		

Indem wir hier nicht an eine Stammverschiedenheit glauben, bemerken wir *mbo* bzw. *mbu* als konstant, während Zigulu *si*, Suaheli *zi*, Kinyamvesi (und Pedi) *li*, endlich Duala *di* jedesmal suffigieren; entsprechend mag man dazu hinneigen, den stammhaften Charakter von Herero *ng(o)*, Kongo *nk(o)* und Ondonga *k(o)* für das Wort anzuzweifeln. Dazu fügen wir noch ein zweifaches Beachtenswertes: Zigulu *si*, Suaheli *zi* (*dj*), Kinyamvesi *li*, Pedi *li*, endlich Duala *d* entsprechen sich als präfigierende Klassenzeichen, wenn sie auch nicht immer mehr in dieser Funktion aufscheinen (Entfall im Suaheli) oder in einer (unwesentlich) anderen Form jetzt fungieren. Für Herero *ng(o)*, Kongo *nk(o)* und Ondonga *k(o)* lassen sich die *ng-* bzw. *nk-*Anlautungen — wir haben darin das Präfix der γ -Klasse zu sehen — nennen, zumal ja derselben Klasse das in Frage stehende Wort angehört. Der zwischen Präfix und Stamm fallende Vokal (*o*) müßte alsdann entweder als lautliche Überleitung oder als vokalische Stammanlautung (zum Zwecke nominaler Determinierung) oder als die von der folgenden mitzuverbindenden Stammform modal bedingte Präfixauslautung gedeutet werden. Ob wir bei Kongo *ko* und Ondonga *ko* an einen neuen Wortbestand und an ein früher selbständiges (und auch wortbildendes) Element zu denken haben, lassen wir als hier schließlich belanglose Frage unberücksichtigt. Unter dem Einflusse von (*o*)*shi* kann übrigens das folgende Präfix der γ -Klasse seines nasalen Charakters verlustig gegangen sein. Darnach könnte Zigulu *si-mbusi* als eine besondere Art der reinen Reduplikation aufgefaßt werden; immerhin sind wir noch mehr geneigt, an der früheren Erklärung nach Analogie von Kinga *tsi-nyumba* festzuhalten und in *si* bei *mbusi* mit der Hervorhebung des Plural den individuativischen Charakter des Ausdruckes bezeichnet sein zu lassen. In der Darlegung unserer eigenen Auffassung werden wir darin den Pronominalstamm finden.

Wenn wir uns nun nach diesen Darlegungen fragen, welches das Resultat für die Frage um Inhalt und Form des Individuativ sei, so können wir vorab in Betreff der Form sagen: als individualisierend tritt im Bantu die (reine und unreine) Reduplikation auf. Ob diese Reduplikation bloß eine scheinbare ist, werden wir zuletzt zu untersuchen haben; vorläufig fingieren wir ihre Wahrheit und auch die individuativische Bedeutung der Reduplikation und fragen, ob daneben noch andere Individuativbildungen anzuerkennen sind. Daß dies nun aber auch davon abhängt, in welchem Umfange man den Begriff der Reduplikation fasse, ist natürlich. Um indessen besser beantworten zu können, ob und inwiefern neben der solcherweise hypothetischen Reduplikativbildung noch andere Individuativformen bestanden haben, denken wir einmal bloß an die reine Reduplikation und suchen für alle nicht rein reduplikativen Individuativbildungen eine andere Erklärung auf.

Indem wir noch von den vokalischen Individuativen — wie sie unverhältnismäßig häufig erscheinen und ungleich mehr als jede andere Individuativbildung beachtet werden müssen — abstrahieren, wenden wir uns jenen Auffassungen zu, die von dem Pronominalstamme aus oder eben in Verbindung mit diesem und der pronominalen Kopula eine endgültige oder doch hauptsächlichliche Lösung des Individuativproblem es erhoffen. Zwei solche Auffassungen nun kommen zu besprechen; einige nämlich denken sich die bezüglichen Formen unter dem Einflusse eines demonstrativen *ɾa* entstanden, während andere dieselben Formen durch Zuhilfenahme eines nasalen Lautes erklären wollen; in beiden Fällen wird eine Verdopplung des Präfixes zur festen Voraussetzung gemacht; in beiden Fällen wird dem angerufenen Bildungselement (demonstratives *ɾa*, nasaler Laut) ein prädikativer bzw. kopulativer Charakter beigemessen; in beiden Fällen wird die Bildung eines ursprünglichen, für alle Pronomina grundlegenden, auch dem Verbum präfigierenden sogenannten Pronominalstammes von jenem Wörtchen bzw. Laute abhängig verstanden. Die Grundzüge erscheinen so in beiden Hypothesen dieselben; unsere Stellungnahme zu beiden wird daher der Hauptsache nach unter einem geschehen.

Wie verhalten sich diese Auffassungen zu der von uns soeben nachgewiesenen Individuativkraft der Reduplikation und zu den reduplikativen Bildungen überhaupt? Wo die reine Reduplikation gesetzt wird, und zwar sie allein, wo wenigstens die reine Reduplikation allein aufscheint, soll die demonstrative bzw. die prädicierende nasale Anlautung *nude* entfallen; dies sei regelmäßig dort geschehen, wo keine nachgiebige Präfixanlautung stand, wo also, weil die Nasalen allein als eine solche angesehen werden, keine nasale Präfixanlautung vorhanden war. Das ist jedenfalls eine radikale Erledigung der bezüglichen Schwierigkeit und aber auch eine sehr einfache; gegen sie erheben sich indes, wie wir glauben, entscheidende Schwierigkeiten. Ganz allgemein und lediglich in Beziehung auf die Reduplikation als solche ist nicht einzusehen, warum diese nicht allein entstehen und allein auch individuelle Bedeutungen vertreten konnte. Über den tatsächlichen Befund reduplikativischer Bildungen im Bantu werden wir unten referieren. Wenn im Suaheli das demonstrative Pronomen *yule* (*jen-*) durch die einfache und reine Verdopplung einen individualisierenden Sinn erhält (*yuleyule* eben jener, jener selbige, gerade jener), dann weist doch dieses aus den mehrfach und mannigfaltig anführbaren analogen Fällen herausgegriffene Beispiel unzweideutig auf die individualisierende Fähigkeit der Reduplikativbildung hin. Eine ganz andere Überlegung will uns jedoch starke Zweifel an der Richtigkeit und dem Stichhaltigen jener Behauptung aufkommen lassen. Hat die vermutete Hilfspartikel jemals rein bestanden oder werden bloß gewisse Formen unter dem Einflusse derselben entstanden gedacht? Im letzteren Falle ist sie eine irreal Formel und wohl mit der tatsächlichen Sprachgenese im Widerspruch, weil so ein Element und eine Lauteinheit angenommen werden, die weder konkret bestanden haben noch als jene verstanden worden waren. Man kann wohl eine Reihe von in irgendwelcher Hinsicht gleichen Wortbedeutungen als unter dem Einflusse desselben Sprachelementes gebildet denken, ohne daß dieses Sprachelement irgend für sich und als eigene Lautung fungiert hat; allein es

werden dies einerseits einfachste Laute sein und dann anderseits nicht so streng nach ihrem einen Charakter angegeben werden können; und zwar wäre es um so schwieriger, wenn, wie oben die Voraussetzung ist, die irreale Lautung (je nach dem Worte der Beeinflussung) ohne alle Einwirkung bliebe. Haben aber *ɣa* bzw. die Nasale jemals getrennt bestanden, dann ist ihr spurloses Verschwinden bzw. Nichteintreten in den zu behandelnden Auffassungen unzureichend motiviert. Es ist auch durchaus nicht einzusehen, daß eine Hilfs-*la* lautung hätte angenommen werden sollen, welche entweder ohne Einfluß blieb oder doch sehr bald wieder restlos und ohne Rückwirkung wegfiel.

Den ausschlaggebenden Beweis glauben die Vertreter von jenerlei Auffassungen in den pronominalen Stämmen und in der pronominalen Kopula erblicken zu dürfen. Der Pronominalstamm wird nach der oben bereits gegebenen Skizzierung als Produkt aus jener demonstrativen Partikel bzw. der nasalen Vorlautung einestels und dem Nominalpräfixe andernteils gedacht; die so gewonnenen Formen werden als die Personalpronomina ausgegeben; diese selber sind als solche einerseits die Grundlage der übrigen Pronominalbedeutungen und Pronominalformen, anderseits auch zugleich ein Ersatz für die zugehörigen Bedeutungen der Kopula „sein“. Weil nicht alle Präfixe von *ɣa* bzw. der Nasale eine Veränderung erlitten, weil jene gar nicht zur Geltung kamen oder wirkungslos wieder verloren gingen, stimmen Pronominalstamm und Nominalpräfix in manchen Fällen (Klassen) überein. Die differierenden Formen erklären die einen als *ɣa*-Präfix, die anderen als Nasale-Präfix; beide mit demselben Resultate, soweit die Formen geltender oder doch geschichtlich nachweisbarer Sprache in Rücksicht kommen. MEINHOF glaubte, sich für seine Hypothese vom Zusammenhang des Artikels und des Pronominalstammes bzw. der pronominalen Kopula auf einen von BOYCE aus dem Kafir beigebrachten Satz berufen zu dürfen. Der Satz lautet: *wo biswa gu Pato* (du wirst von Pato gerufen); MEINHOF gibt ihn wieder: „du wirst gerufen; es ist Pato.“ Indem MEINHOF nun ohne weiteres diese Form in Vergleichung mit *gumfasi* (von *umfasi* Weib) bringt und sie mit allen derartigen Formen auf eine Stufe setzt, bekommt er den Artikel, den Pronominalstamm und die pronominale Kopula in der nämlichen Form. Liegt in der Operation kein Fehler, dann gibt sich ihr Resultat als unbestreitliches Argument für die beschriebene Hypothese. Wir finden indes Momente, die uns eine andere Deutung von *gu* nahelegen. Einmal gibt es im Kongo eine Präposition *kwa* in der genauen Bedeutung des passivischen von oder des französischen *par*. Die Form erscheint uns noch beachtenswerter, weil sich keinerlei pronominale Anlehnung im Kongo dafür nennen läßt. Als zweites Moment führen wir *kua* im Kimbundu an, das wesentlich denselben Sinn wie Kongo *kwa* haben kann: *eme a ngi sola kua ta'etu* (ich werde von meinem Vater geliebt). An dritter Stelle können wir aus Haussa das Verhältniswort *ga* anführen, dem neben anderen Bedeutungen auch die eines von und aus (her, woher?) zukommt. Wenn immerhin diese Sprache nicht dem Bantu-Typus zugehört, so gilt die Analogie nicht weniger, zumal bedeutsame Zusammenhänge zwischen den Sprachtypen Afrikas nicht geleugnet werden können. Zuletzt erwähnen wir noch das Sango-Verbum *huma* oder *ghuma* (herkommen von), welches sich zum

mindesten im Zusammenhange mit *gu* (von) denken läßt. Daß *gu Pato* für *gum-Pato* stehe, ist eine bloße Vermutung und würde übrigens unsere Beweismomente nicht entkräften, schon nicht, weil das *m* euphonisch sein könnte. Wir sehen uns nach diesen Erwägungen also durchaus genötigt, in dem *gu* des Kafir eine von einem alten Bantu-Verbum sich herleitende Präposition zu erkennen. Übrigens erkennen wir ja sehr wohl einen pronominalen Artikel an, worauf wir unten noch ausführlich zurückkommen werden; den prädizierenden (kopulativen) Charakter von *gu* müßten wir immerhin auch bei dieser Annahme bezweifeln.

Den entscheidenden Beweis glauben die Vertreter der Hypothese in den Pronominalstämmen selber sehen zu können; und in der Tat liegt hierin auch ein wesentlicher Teil ihrer Behauptung, wenn allerdings damit noch keineswegs auch die Gleichung von Pronominalstamm und Artikel feststehen kann.

Wenn wir in den folgenden Ausführungen nun diesen stärksten Teil der Hypothese untersuchen, sehen wir von den beiden ersten Personen ab, weil sie einmal eine Sonderstellung verlangen und weil sie auch von keinem Vertreter jener Hypothese auch nur annähernd erklärt worden sind; dagegen ziehen wir die dritte Person der ersten Klasse mit in unsere Betrachtungen ein. Ehe wir in einer Tabelle die pronominalen Stämme nach ihrer jetzigen Variation in einigen Sprachen des Bantu veranschaulichen, versuchen wir noch den logisch-grammatischen Charakter der dritten Person des Personalpronomens anzugeben.

Während den beiden ersten Personen des Personalpronomens ein selbständiger und unersetzlicher Inhalt zukommt, treffen wir bei dem Personalpronomen der dritten Person sowohl eine Ersetzbarkeit durch das Nomen selber (bzw. durch die Wiederholung der ganzen oder teilweisen Form des Nomen) als auch eine wesentliche Verwandtschaft zunächst mit dem Demonstrativum, dann aber mit den anderen Pronomina überhaupt. Daher kann sich die Erscheinung herleiten, daß z. B. im Nyassa-Konde, im Bemba, im Siha, ferner im Nika und Pokomo das Personalpronomen mit dem demonstrativen gegeben wird bzw. zusammentrifft. Insofern können wir von einem Pronominalstamme reden; wie dieser gebildet worden ist, bleibt hier die eine Frage; die andere lautet auf den Zusammenhang des Pronominalstammes und des Artikels; die dritte Frage, welche die pronominale Kopula betrifft, scheint uns weniger schwierig und auch ohne entscheidenden Belang für die Erledigung der Frage nach dem Artikel bzw. den Individuativzeichen. In manchen Sprachtypen variiert das Pronomen je nach genus, numerus, casus des Beziehungswortes bzw. des Pronomens selber, wenn immerhin der pronominale Wortstamm derselbe bleibt; ein Zweifaches steckt also in einem solchen Pronomen: der Stamm und die formale Modifizierung. Wie verhält es sich diesbezüglich im Bantu? Auch im Bantu erkennen wir einen variierenden Faktor des logisch nämlichen Pronomens; das variierende Element sind die Beziehungen zu den nominalen Klassen; darin haben wir gar nichts anderes als eine wenigstens fragmentarische Bezugnehmung auf die Form des zugehörigen Präfixwortes. Haben wir im Pronomen noch mehr als bloß diese Wiederholung der Wortpräfixes wahrzunehmen? Logisch erkennen wir, ein individuatives Element notwendig zu

ergänzen, jenes eben, das einige als demonstratives *ya*, andere als präzisierenden Nasallaut bezeichneten. Während in der Frage nach dem nominalen Individuativ z. B. die bloße Reduplikation anzunehmen genügt, ergeben sich zur Gewinnung des pronominalen Stammes zwei Elemente als erforderlich. Welches haben wir nun als das zweite Element neben der (reinen oder unreinen) Präfixform zu betrachten? Um die Frage nach jenem zweiten (jedenfalls konstanten) Element der pronominalen Stammform zu eruieren, setzen wir eine tabellarische Übersicht über die Grundformen des Pronomen einerseits und die nominalen Klassenpräfixe anderseits her, wobei wir uns an die drei auch örtlich stark getrennten und ausgedehnten Dialektgruppen des Suaheli, Kongo und Herero halten.

Suaheli		Kongo		Herero	
No.-Präf.	Prnlst.	No.-Präf.	Prnlst.	No.-Präf.	Prnlst.
1. <i>m, mu, mw</i>	<i>a, yu</i>	<i>omu, mu, om, on</i>	<i>o, w (a, u)</i>	<i>omu, mu</i>	<i>a, u</i>
2. <i>m, mu, mw</i>	<i>u</i>	<i>omu, mu, om, on</i>	<i>mu, mw, u, w</i>	<i>omu, mu</i>	<i>u</i>
3. <i>n, ny</i>	<i>l, y</i>	<i>en, em</i>	<i>i, y</i>	<i>on, n, om</i>	<i>i</i>
4. <i>ki, ch</i>	<i>ki, ch</i>	<i>eki, ki</i>	<i>ki, chw</i>	<i>otj, tj</i>	<i>tji, ty</i>
5. <i>ji, j</i>	<i>li, l</i>	<i>edi, di</i>	<i>di</i>	<i>(e)</i>	<i>ri</i>
6. <i>u, w</i>	<i>u, w</i>	<i>olu, lu (ou)</i>	<i>lu, lw</i>	<i>oru, ru</i>	<i>ru</i>
7. <i>pa</i>	<i>pa</i>	<i>ova, va</i>	<i>va</i>	<i>opa, pa, pe</i>	<i>pa, pe</i>
1. <i>wa</i>	<i>wa</i>	<i>owa, wa, aa</i>	<i>ba, a</i>	<i>ova, va</i>	<i>ve</i>
2. <i>mi</i>	<i>i, y</i>	<i>emi, mi, en, em</i>	<i>mi</i>	<i>omi, mi</i>	<i>vi (vy)</i>
3. <i>n, ny</i>	<i>zi, z</i>	<i>en, em</i>	<i>ii, sa</i>	<i>oso, so</i>	<i>se</i>
4. <i>vi, vy</i>	<i>vi, vy</i>	<i>ey, y</i>	<i>i (y)</i>	<i>ovi, vi</i>	<i>vi</i>
5. <i>ma</i>	<i>ya</i>	<i>oma, ma</i>	<i>ma, me</i>	<i>oma, ma</i>	<i>e, je, ye</i>
6. <i>n, ny, nyu</i>	<i>zi, z</i>	<i>otu, tu</i>	<i>tu (tw)</i>	<i>otu, tu</i>	<i>tu, t(w)</i>
7. <i>pa</i>	<i>pa</i>	<i>om(u), m</i>	<i>mu, mw</i>	<i>(opa, pa)</i>	<i>(pa)</i>

Ein Dreifaches muß bei einer Vergleichung der vorgebotenen Formen auffallen: einmal ist die in den Pronominalstämmen auftretende Veränderung gegen die Präfixe nicht bedeutend; alsdann treten überhaupt etliche Formen als das unveränderte Präfix im pronominalen Stamm auf; endlich mangelt in den pronominalen Formen der anlautende Vokal des nominalen Präfixes, soweit sich derselbe eben hier noch findet. Wenn wir näherhin um die Art der Veränderung forschen, wie sie im pronominalen Stamme gegen das Nominalpräfix aufscheint, so scheint dieselbe ungleich mehr den konsonantischen Charakter des Präfixes als dessen vokalischen Bestand zu betreffen, wenn man

Nomen zu statuieren. Viel häufiger fehlt die Form einer solchen Determinierung oder sie erscheint, wie es das Gewöhnlichere ist, als Vokalanlautung. Wir haben die Formen jener Bildung in reduplikativem Sinne zu erklären gesucht; weiter unten werden wir eine andere Erklärungsmöglichkeit berühren. Damit ist die Schwäche jener Auffassungen bloßgelegt. Um diese Schwäche noch von einer anderen Seite her aufzuzeigen, werden wir im Folgenden versuchen, unsere eigene Auffassung des bantuischen Artikelzeichens vorzutragen. Fortlaufend soll auch eine Bezugnahme auf die anderen bezüglichen Hypothesen geschehen, um so zuletzt ein Bild über den Stand der Frage geben zu können. Die argumentative und genaue Darlegung wird im dritten Abschnitte geschehen.

Zunächst merken wir an, daß das bantuische Artikelzeichen von uns Individuativ geheißten wird und daß wir in dieser Beziehung den logischen Charakter bzw. die grammatische Funktion des Zeichens angeben wollen. Eine Rechtfertigung dieser Bezeichnung ist andeutungsweise in den eingangs vorgebrachten Satzbeispielen aus dem Kongo geschehen. Ein vergleichender Hinweis auf den Artikel indogermanischer Idiome soll nach Erledigung der formalen Frage noch versucht werden.

In drei Formen lernen wir den Individuativ der Bantu-Sprachen kennen: als Reduplikation, als konsonantisch bzw. halbvokalisch anlautende Vorsatzsilbe und als Vokalanlautung. Als die unverhältnismäßig öftere Form erscheint die Vokalanlautung. Wir haben oben zwischen reiner und unreiner Reduplikation unterschieden und so die erste und zweite der eben klassifizierten Individuativformen in einem fassen und erklären wollen. Wiewohl nun Fälle unreiner Reduplikation im Bantu nicht geleugnet werden können, so wird man doch nicht alle Bildungen der bezeichneten zweiten Individuativform am besten als Reduplikation verstehen. Allerdings ist die Grenze zwischen der unreinen Reduplikativbildung und den Bildungen mit einer konsonantisch bzw. halbvokalisch anlautenden Vorsatzsilbe nicht immer leicht, manchmal wohl überhaupt nicht zu ziehen.

Welches sind nun die Individuativbildungen der oben an zweiter Stelle genannten Art oder vielmehr, was sind sie und worin bestehen sie? Sind sie selber wieder verschiedener Entstehung oder können sie einheitlich erklärt werden? Wir glauben, Grund für die Behauptung zu haben, daß hier eine Voraussetzung des Demonstrativpronomens statthat. Wir wissen beispielsweise, daß im Kinyamvesi in abgeschwächten Fällen des Demonstrativpronomens dieses vor das Nomen tritt und ungefähr der Bedeutung und noch mehr der Form nach zu einem Artikel wird. Dabei ist es aber notwendig zu beachten, daß die logische Funktion des so entstandenen Artikels sich nicht streng mit dem Individuativ deckt. Ebenso darf nicht übersehen werden, daß diese Zusammenfügung von Nomen und Demonstrativum später als die Entstehung des Pronominalstammes ist. Weil wir übrigens der Anschauung sind, daß in der ursprünglichen Sprache für die dritte Person des Personalpronomens das Demonstrativum stand, das auch das bezügliche Fürwort ersetzt haben mag und jedenfalls eben der eine und allgemeine Pronominalstamm gewesen sein dürfte, sehen wir darin nichts Abnormales, daß z. B. im Konde der Pronominalstamm, nicht das Demonstrativpronomen den Artikel vertritt. Man wird es auch sehr

leicht verstehen, wenn der alleinstehende Pronominalstamm, also zunächst das demonstrative Pronomen, sich lautlich verändert, verstärkt, markiert. Neben der reduplikativen besteht demnach eine pronominale Artikelbildung. Diese muß von jener wohl geschieden werden; beide sind von der Vokalanlautung ebenso zu trennen. Ehe wir zur zusammenfassenden Darstellung des Individuativs, seiner Abstufung und seiner Bildung übergehen, werfen wir noch die Frage auf, ob die Artikelbildung oder die Bildung des Pronominalstammes früher zu denken und welche Bildung alsdann von der anderen abhängig zu nehmen sei.

Im Bantu scheint die Lösung dieser Frage dadurch erleichtert zu werden, daß im Pronominalstamme die Nominalpräfixe deutlich aufscheinen. Daraus wird man jedenfalls schließen müssen, daß das Pronomen in Beziehung auf das Nomen gebildet worden ist. Dennoch werden wir zuerst die Bildung des Pronominalstammes setzen; das Pronomen wurde dann auch in abgeschwächter Bedeutung vor dem Nomen benutzt, womit wohl auch eine Formschwächung gegeben sein konnte. Der Artikel als abgeschwächtes Demonstrativpronomen setzt den Pronominalstamm und näher noch das eigene und eigentliche Demonstrativpronomen voraus. Daß der Pronominalstamm und namentlich ein vollwertiges und insoweit auch selbständiges demonstratives Pronomen zum Urbestande der Sprache gehörte, halten wir nicht für zweifelhaft; ebenso gewiß scheint uns, daß dieses Pronomen in der zum demonstrativen Artikel abgeschwächten Bedeutung (und Form) als das Folgende zu begreifen ist. Wir stützen uns dafür nicht zuletzt auf den allgemeinen Grundsatz, daß eine Bedeutung in der Sprache stets an der notwendigsten Stelle ihre Form wirksam bedingte; wo also eine pronominale Bedeutung am notwendigsten nach einem besonderen Ausdruck und nach einer eigenen und eigentlichen Form verlangte, wurden diese vom Sprachmenschen gebildet; die abgeschwächte Anwendung war in der natürlichen Entwicklung gegeben. Der Artikel ergibt sich so als das Folgende; der Pronominalstamm ist die Urbildung, das pronomen demonstrativum die Urbedeutung.

In der Lösung dieser Frage haben wir immer mit Bedacht von einem demonstrativen Artikel geredet und das Wort „Individuativ“ vermieden. Wir wollten dabei einerseits die Grenze gegen den reduplikativen Artikel, anderseits jene gegen den Individuativ als bloße Vokalanlautung wahren. Nun handelt es sich noch darum, ob die von uns Individuativ genannte Vokalanlautung auf der einen und die nominalen Reduplikativbildungen (von der Bedeutung eines Artikels) auf der anderen Seite als etwas von dem demonstrativen Artikel Verschiedenes betrachtet werden müsse.

Was zunächst die Reduplikation anbetrifft, könnte man zur Ansicht neigen, es handle sich bei den Artikelbildungen durch Reduplikation immer nur um den demonstrativen Artikel, um so mehr als der Pronominalstamm öfter, d. h. in mehreren Klassen als das unveränderte Präfix des Nomen aufscheint; in einem solchen Falle nämlich würde der vor das präfigierte Nomen tretende Pronominalstamm als die Wiederholung des Präfixes erscheinen und doch keine Reduplikation sein. Es obliegt kein Zweifel, daß die früher angeführten Beispiele reduplikativer Bildung als demonstrativer Artikel angesehen werden

können; alle Fälle, die wir oben entweder als rein oder als unrein reduplikativ erklärt haben, werden hier ebenso leicht als demonstrativer Artikel erklärbar; welche Erklärung im einzelnen Falle entspricht und ob überhaupt die Reduplikation beim Substantivum artikelbildend gewesen ist, scheint um so schwerer zu entscheiden, als die Reduplikation, wie wir früher schon hervorhoben und wofür sich aus den verschiedensten grammatikalischen Wortgattungen Beispiele anführen lassen, im Bantu-Typus geradezu eine häufige Erscheinung ist; dazu kann man noch fügen, daß der bantuischen Reduplikativbildung auch ein individualisierender und jedenfalls informativer Charakter zukommen kann. Das Kongo kennt, um bloß dieses Beispiel hier zu nennen, ein durch Reduplikation substantivisch und noch mehr determinativisch gewordenes Demonstrativpronomen (yuyu ceci, celle-ci, cela). Indes glauben wir uns doch bezüglich der nominalen Bildungen für die Erklärung mit dem demonstrativen Artikel entscheiden zu müssen, so daß die Reduplikation in der Frage nach der Artikelbildung entfällt. Wir können diese Ausschaltung mit um so größerem Rechte ratifizieren, als in der reduplikativen Bildung zunächst doch immer eine Verstärkung des Wortsinnes liegt; es kommt ihr demnach in erster Linie und eigentlich ein intensiver Charakter zu; daß darein auch die Individualisierung fallen kann, ist unschwer einzusehen und sicherlich nicht durchwegs ausgeschlossen.

Nachdem wir nun die Geltung und Entstehung des demonstrativen Artikels festgelegt haben, ergibt sich als letzte Frage, inwieferne die Individuativbildung durch Vokalanlautung von jenem auseinanderzuhalten sei. Die Vokalanlautung und ihre Bedeutung und Funktion sind es, die wir in dieser Abhandlung am meisten zu berücksichtigen haben, weil gerade hierüber am wenigsten Klarheit herrscht und weil doch in der Vokalanlautung die gewöhnliche Form des Bantu-Artikels zu sehen ist.

Wenn wir bisher so wenig von der Vokalanlautung handelten, so hat dies darin seinen Grund, daß zuerst jene Bildungen besprochen werden mußten, die, wie uns scheinen will, unzulässig mit der (individualisierenden) Vokalanlautung zusammengebracht und insoweit konfundiert worden sind; jetzt, da sowohl die reduplikative Artikelbildung als auch der demonstrative Artikel in ihrem Entstehungscharakter und nach ihrer Geltung festgelegt sind, nachdem wir jene beiden Erscheinungen in ihrer Einheit und näherhin in ihrem demonstrativischen oder jedenfalls nicht rein individualisierenden Sinne aufgedeckt haben, jetzt dürfen wir auch mit mehr Aussicht auf Erfolg an die Sicherstellung des formalen und logischen Gehaltes der bantuischen Vokalanlautung schreiten. Es wird zufolge der soeben erwähnten Umstände und der bisher gewonnenen Einsichten auch keine besonderen Schwierigkeiten mehr bereiten, die Selbständigkeit und die Eigentümlichkeit der Vokalanlautung nachzuweisen; diese letzte Frage wird also kürzer beantwortet werden können.

Alle bisherigen Erörterungen sind ohne jedwede Einbeziehung der Vokalanlautung angestellt worden; von ihr haben wir bloß das Vorhandensein nachgewiesen und den Bedeutungscharakter einigermaßen angedeutet. Sowohl die Reduplikation bzw. die scheinbaren Reduplikativbildungen aber als auch der demonstrative Artikel haben sich außerhalb jener Vokalanlautung betrachten

lassen und wurden als von ihr unabhängig erwiesen. Das glauben wir mit als einen Beweis für die eigene Geltung und den eigentümlichen Charakter des bantuischen Vokalanlautes nehmen zu sollen; und dieses eben haben wir nunmehr endgültig darzutun.

Die Vertreter der von uns bereits oben in anderer Hinsicht zurückgewiesenen Hypothesen beziehen den fraglichen anlautenden Vokal beim Nomen möglichst in ihren hypothetischen Prozeß ein; um dies zu veranschaulichen, setzen wir ein Wortbeispiel her; es ist der Ssubija-Sprache entnommen:

mu-kazana Mädchen; *ba-kazana* Mädchen (Plur.)

I. *ba-ba-kazana* sie(-Personen-)Mädchen

II. *ɣa-ba-kazana* die(se) — sie(-Personen-)Mädchen

I. *a-ba-ba-kazanɔ* die-sie(-Personen-)Mädchen

II. *ɣa-ba-kazana* die(se) — sie(-Personen-)Mädchen
oder *ɣa-ba-ba-kazana* die(se) — sie(-Personen-)Mädchen.

Während sub I zunächst eine Wiederholung des Präfixes (bei Vorangehung eines hier fehlenden prädizierenden Nasallautes) angenommen erscheint, bleibt sub II diese Wiederholung zweifelhaft; der Artikel wird sub I durch *a*, sub II durch *ɣa* entstanden gedacht bzw. gegeben. Sub I wird sonach vokalische, sub II gammale Anlautung für die ursprüngliche Artikelform gesetzt; im Vokale ist Übereinstimmung, indem beidemale *a* als Urlautung festgehalten wird. Das *a* sub I ist indes nicht so sehr artikelbildend, sondern vertritt zusammen mit dem reduplikativen Präfix das eigentliche pronominal demonstrativum, während der Artikel in diesem Zusammenhange mit prädizierender Nasallaut + reduplikatives Präfix erklärt wird. Von dieser Hypothese sehen wir infolgedessen fernerhin ab, es sei denn, daß wir in der Darlegung unserer eigenen Auffassung noch einmal darauf zurückkommen.

MEINHOF und seine Schule, zu der unter anderen auch PLANERT zählt, glauben die Schwierigkeiten bezüglich des Bantu-Artikels durch die Annahme eines demonstrativen Vorsatzzeichens *ɣa* der Hauptsache nach zu lösen; das *a* zediert vor dem Präfixvokal, während *ɣ* (bloß) bei der nasalen Präfixanlautung eine merkliche Veränderung bewirke. Dies ist genau die Bildung des pronominalen Stammes; soweit aber innerhalb der *ɣa*-Hypothese an eine selbständige Bildung des Artikels gedacht wird, ist sie folgende: *ɣa* ist das eigentliche Artikelzeichen, das vor das Wort bzw. das Präfix tritt; während das anlautende *ɣ* schon sehr bald verloren gegangen sein mag, hat sich der ursprüngliche Artikelvokal *a* an den folgenden Präfixlaut assimiliert; daneben müßte immerhin noch die Bildung eines (volleren demonstrativen) Artikels durch den Pronominalstamm, also als *ɣa* + reduplikatives Nominalpräfix, angenommen werden. Natürlich müssen jene, welche diese letztere vollere Artikelbildung allein gelten lassen, den artikelhaften Pronominalstamm sich nach und nach zum einfachen Vokal abschwächend denken. Jedem der beiden Wege gemäß käme man so auf die vokalanlautende Artikelform hinaus, wie sie dann eben mehr und mehr gänzlich zu schwinden beginnt.

Mehr Wahrscheinlichkeit mag wohl jene Ausgestaltung der *ɣa*-Hypothese beanspruchen, der zufolge neben (und vor) der Artikelbildung durch den Pro-

nominalstamm auch eine selbständige mit *ɣa* allein bestehen soll. Daß unsere neue Auffassung und Auslegung des Problemes einige (wenigstens äußere) Verwandtheit mit derselben zeigt, wird in der nun folgenden Skizzierung und Begründung dieser neuen Gedanken klar werden.

Nachdem wir nun so versucht haben, auch die *ɣa*-Hypothese beiläufig erschöpfend zu charakterisieren, können wir zur Entwicklung der neuen Auffassung eigentlich übergehen. Manche Widerlegungen glaubten wir besser für den dritten Abschnitt zu verschieben, schon weil sich so die bezügliche gegensätzliche Auslegung von uns jedesmal wirksamer erweisen läßt. In diesem zweiten Abschnitte der Abhandlung kam es also vorzugsweise darauf an, daß die bisherigen Erledigungen der bantuischen Artikelfrage verständlich und in den Hauptzügen dargelegt würden. Die Eigenart und Kompliziertheit der MEINHOF'schen Hypothese verlangten, daß wir uns mit ihr ungleich mehr als etwa mit den früheren Auffassungen eines TORREND und anderer befaßten; außerdem sind gerade die MEINHOF'schen Erörterungen, so zweifelhafte Ergebnisse manchmal davon kommen, geeignet, den von uns eingehaltenen Weg zu beleuchten. Überdies werden wir tatsächlich einen pronominalen Artikel kennen lernen, so daß wir schon darum in nähere Berührung zu den MEINHOF'schen Auseinandersetzungen treten müßten; auch die Frage um die scheinbar und angeblich reduplikativen Artikelbildungen des Bantu führt uns mit MEINHOF zusammen. Keinesfalls darf aus dieser vielleicht einseitigen Rücksichtnahme etwa der Schluß gezogen werden, als hätten wir die Leistungen und Aufstellungen des eigentlichen Begründers eines systematischen Bantu-Studiums, BLEEK'S, oder des schon erwähnten TORREND, dessen Studien und Kompilationen wir entschieden einen bedeutsamen Fortschritt in der Erkenntnis des Bantu-Typus verdanken, schlechterdings vernachlässigt. Für uns kommt MEINHOF als der erste in Betracht, der auf der Basis einer straffen Methode die Erforschung der bantuischen Spracherscheinungen mit vielem wissenschaftlichen Material und Apparat aufgegriffen hat.

C. Über die logische und formale Bestimmung des Bantu-Artikels.

Nicht als ob wir es für das Beste hielten, daß die Erörterungen über die bantuische Artikelfrage bei den pronominalen Erscheinungen begonnen werden, sondern weil wir an die im Vorausgehenden skizzierte MEINHOF'sche Hypothese anknüpfen wollen, nehmen wir den Ausgang für die Darlegung unserer neuen Lösung beim Pronomen.

Der Pronominalstamm ist als Produkt aus dem Nominalpräfix und einem gemeinsamen pronominalen Bildner — für den wir früher als wahrscheinlichen ungefähren Laut *j* (*y*) gefunden haben —, aufzufassen; die aus diesem Stamme abgeleiteten bzw. mit ihm gebildeten Pronomina haben zunächst eine durchaus selbständige Geltung; was wir den reinen Pronominalstamm selber nennen, mag wohl bereits anfänglich sich an das Verbum angelehnt haben, also jedenfalls auch als Verbalpräfix gestanden haben. Ob diese pronominale Grundform auch in grammatischer Selbständigkeit fungiert hat, könnte darnach fraglich erscheinen; doch halten wir es keineswegs für zweifelhaft; graduelle und modale Bedeutungsunterschiede mögen gleicherweise sehr frühe durch formelle

Erweiterung bzw. Nuancierung des Stammpronomens angezeigt worden sein. Das Stammpronomen selber wurde in seiner demonstrativen Geltung vor dem Nomen und (jedenfalls später) in enger Verbindung mit ihm als Artikel oder abgeschwächtes Determinativzeichen gebraucht. Über diesen Artikel — wir haben ihn seiner Natur nach demonstrativ geheißen — ist oben das Nötige gesagt worden; seine Bedeutung werden wir unten mit dem vokalanlautenden Individuativ vergleichend untersuchen. Wo er gesetzt wird, entfällt der vokalanlautende Individuativ bzw. es wird dieser gar nicht gebildet. Daneben können selbstredend Fälle vorkommen, in denen weder der Individuativ noch der demonstrative Artikel steht, weil sie im Falle eben auch logisch fehlen.

Neben dem demonstrativen Artikel besteht nun eine Vokalanlautung; sie stellt den eigentlichen Artikel dar, wie er als Individuativ neben dem zu einer Art Artikel abgeschwächten Demonstrativpronomen eine durchaus selbständige Entstehung und Funktion hat. Dieser Individuativ kann sowohl vor das Nomen bzw. dessen Präfix als auch vor den Pronominalstamm und weiterhin also vor die Pronomina und das pronominal präfigierte Verbum treten; gerade hierin erblicken wir denn auch ein bedeutsames Beweismoment für unsere These und ebenso gegen die zitierten bisherigen Auffassungen: der Individuativ („Artikel“) tritt nicht bildend mit dem Nominalpräfix zum Pronominalstamm zusammen, sondern kann dem anderswoher gewordenen Pronomen präfigieren. Diese Tatsache ist denn auch nirgends erklärt worden; als grammatikalische Art hat man sie übergangen und etwa im einzelnen Falle festgestellt, daß der Artikel bzw. die Vokalanlautung vor ein Wort trete.

Wenn wir nun bezüglich der Form fragen, ob sie von Anfang an reine Vokallautung gewesen sei, so liegt keinerlei Grund vor, es zu verneinen; hier ist der Ort, jene Behauptung, es gebe im Bantu keine vokalanlautenden Stämme, als falsch zurückzuweisen; ist diese Anschauung aber irrtümlich, dann fällt die Hypothese von der gammalen Anlautung des Artikels mit. Nicht minder unsicher scheint uns die Behauptung von der einzigen Ur-lautung *a* zu sein:

Was vorab die Behauptung betrifft, es komme im Bantu keine vokalische Stammanlautung vor, so erscheint sie von vornherein sehr gewagt und wird durch das in Betracht kommende Material, soweit es vorliegt, nicht bewiesen, sondern geradezu widerlegt. Als Zeugnis dafür bringen wir aus ein paar der bekannteren Bantu-Sprachen einige wenige Beispiele bei:

Suaheli: *ana* Kind, Sing. *mwana*, Plur. *vaana*
ili Leib, Sing. *mvili*, Plur. *miili*
ashi Maurer, Sing. *mwashi*, Plur. *waashi*
acha lassen (verlassen, zurücklassen)
osha waschen (vom Geschirr oder vom Menschen).

Kinyamvesi: *iwe* Stein (langes *i* = Präfix-*i* + Stamm-*i*)
iandi Batatenfeld, Plur. *mandi* (langes *a* = Präfix-*a* + Stamm-*a*)
ingi viel, vgl. *kingi* (Adv. viel, oft)
e, ehe ja, Bejahungszeichen, Interjektion.

nominalstamm auch eine selbständige mit γa allein bestehen soll. Daß unsere neue Auffassung und Auslegung des Problem es einige (wenigstens äußere) Verwandtheit mit derselben zeigt, wird in der nun folgenden Skizzierung und Begründung dieser neuen Gedanken klar werden.

Nachdem wir nun so versucht haben, auch die γa -Hypothese beiläufig erschöpfend zu charakterisieren, können wir zur Entwicklung der neuen Auffassung eigentlich übergehen. Manche Widerlegungen glaubten wir besser für den dritten Abschnitt zu verschieben, schon weil sich so die bezügliche gegensätzliche Auslegung von uns jedesmal wirksamer erweisen läßt. In diesem zweiten Abschnitte der Abhandlung kam es also vorzugsweise darauf an, daß die bisherigen Erledigungen der bantuischen Artikelfrage verständlich und in den Hauptzügen dargelegt würden. Die Eigenart und Kompliziertheit der MEINHOF'schen Hypothese verlangten, daß wir uns mit ihr ungleich mehr als etwa mit den früheren Auffassungen eines TORREND und anderer befaßten; außerdem sind gerade die MEINHOF'schen Erörterungen, so zweifelhafte Ergebnisse manchmal davon kommen, geeignet, den von uns eingehaltenen Weg zu beleuchten. Überdies werden wir tatsächlich einen pronominalen Artikel kennen lernen, so daß wir schon darum in nähere Berührung zu den MEINHOF'schen Auseinandersetzungen treten müßten; auch die Frage um die scheinbar und angeblich reduplikativen Artikelbildungen des Bantu führt uns mit MEINHOF zusammen. Keinesfalls darf aus dieser vielleicht einseitigen Rücksichtnahme etwa der Schluß gezogen werden, als hätten wir die Leistungen und Aufstellungen des eigentlichen Begründers eines systematischen Bantu-Studiums, BLEEK'S, oder des schon erwähnten TORREND, dessen Studien und Kompilationen wir entschieden einen bedeutsamen Fortschritt in der Erkenntnis des Bantu-Typus verdanken, schlechterdings vernachlässigt. Für uns kommt MEINHOF als der erste in Betracht, der auf der Basis einer straffen Methode die Erforschung der bantuischen Spracherscheinungen mit vielem wissenschaftlichen Material und Apparat aufgegriffen hat.

C. Über die logische und formale Bestimmung des Bantu-Artikels.

Nicht als ob wir es für das Beste hielten, daß die Erörterungen über die bantuische Artikelfrage bei den pronominalen Erscheinungen begonnen werden, sondern weil wir an die im Vorausgehenden skizzierte MEINHOF'sche Hypothese anknüpfen wollen, nehmen wir den Ausgang für die Darlegung unserer neuen Lösung beim Pronomen.

Der Pronominalstamm ist als Produkt aus dem Nominalpräfix und einem gemeinsamen pronominalen Bildner — für den wir früher als wahrscheinlichen ungefähren Laut j (y) gefunden haben —, aufzufassen; die aus diesem Stamme abgeleiteten bzw. mit ihm gebildeten Pronomina haben zunächst eine durchaus selbständige Geltung; was wir den reinen Pronominalstamm selber nennen, mag wohl bereits anfänglich sich an das Verbum angelehnt haben, also jedenfalls auch als Verbalpräfix gestanden haben. Ob diese pronominale Grundform auch in grammatischer Selbständigkeit fungiert hat, könnte darnach fraglich erscheinen; doch halten wir es keineswegs für zweifelhaft; graduelle und modale Bedeutungsunterschiede mögen gleicherweise sehr frühe durch formelle

Erweiterung bzw. Nuancierung des Stammpronomens angezeigt worden sein. Das Stammpronomen selber wurde in seiner demonstrativen Geltung vor dem Nomen und (jedenfalls später) in enger Verbindung mit ihm als Artikel oder abgeschwächtes Determinativzeichen gebraucht. Über diesen Artikel — wir haben ihn seiner Natur nach demonstrativ geheißen — ist oben das Nötige gesagt worden; seine Bedeutung werden wir unten mit dem vokalanlautenden Individuativ vergleichend untersuchen. Wo er gesetzt wird, entfällt der vokalanlautende Individuativ bzw. es wird dieser gar nicht gebildet. Daneben können selbstredend Fälle vorkommen, in denen weder der Individuativ noch der demonstrative Artikel steht, weil sie im Falle eben auch logisch fehlen.

Neben dem demonstrativen Artikel besteht nun eine Vokalanlautung; sie stellt den eigentlichen Artikel dar, wie er als Individuativ neben dem zu einer Art Artikel abgeschwächten Demonstrativpronomen eine durchaus selbständige Entstehung und Funktion hat. Dieser Individuativ kann sowohl vor das Nomen bzw. dessen Präfix als auch vor den Pronominalstamm und weiterhin also vor die Pronomina und das pronominal präfigierte Verbum treten; gerade hierin erblicken wir denn auch ein bedeutsames Beweismoment für unsere These und ebenso gegen die zitierten bisherigen Auffassungen: der Individuativ („Artikel“) tritt nicht bildend mit dem Nominalpräfix zum Pronominalstamm zusammen, sondern kann dem anderswoher gewordenen Pronomen präfigieren. Diese Tatsache ist denn auch nirgends erklärt worden; als grammatikalische Art hat man sie übergangen und etwa im einzelnen Falle festgestellt, daß der Artikel bzw. die Vokalanlautung vor ein Wort trete.

Wenn wir nun bezüglich der Form fragen, ob sie von Anfang an reine Vokallautung gewesen sei, so liegt keinerlei Grund vor, es zu verneinen; hier ist der Ort, jene Behauptung, es gebe im Bantu keine vokalanlautenden Stämme, als falsch zurückzuweisen; ist diese Anschauung aber irrtümlich, dann fällt die Hypothese von der gammalen Anlautung des Artikels mit. Nicht minder unsicher scheint uns die Behauptung von der einzigen Urlautung *a* zu sein:

Was vorab die Behauptung betrifft, es komme im Bantu keine vokalische Stammanlautung vor, so erscheint sie von vornherein sehr gewagt und wird durch das in Betracht kommende Material, soweit es vorliegt, nicht bewiesen, sondern geradezu widerlegt. Als Zeugnis dafür bringen wir aus ein paar der bekannteren Bantu-Sprachen einige wenige Beispiele bei:

Suaheli: *ana* Kind, Sing. *mwana*, Plur. *vaana*
ili Leib, Sing. *mvili*, Plur. *miili*
ashi Maurer, Sing. *mwashi*, Plur. *waashi*
acha lassen (verlassen, zurücklassen)
osha waschen (vom Geschirr oder vom Menschen).

Kinyamvesi: *iwe* Stein (langes *i* = Präfix-*i* + Stamm-*i*)
iandi Batatenfeld, Plur. *mandi* (langes *a* = Präfix-*a* + Stamm-*a*)
ingi viel, vgl. *kingi* (Adv. viel, oft)
e, ehe ja, Bejahungszeichen, Interjektion.

- Duala: *om* Männchen (Bock), Sing. *mom*, Plur. *miom*
odi Weibchen, Sing. *modi*, Plur. *miodi*
ala gehen, weggehen (Perf. I. *alo*)
o, Präpos. *loci* in (wo?), nach (wohin?).
- Kongo: *ua* Mund, Sing. *onua* = *omu-ua*
oyo Seele, Sing. *omoyo*
ole zwei, vgl. *wole*, *mirole* usw.
- Ondonga: *ea* Wasser, Plur. (tant.) *omea* (*oma*)
isi Rauch, Sing. *oluisi* (*o-lu-isi*)
eela Eisen, Sing. *osheela*, Plur. *iyela*
ue Mücke, Sing. *omue* (*omu-ue*).

Dazu lassen sich noch Beispiele von der in dieser Frage wohl nicht belanglosen halbvokalischen Stammanlautung fügen:

- Kongo: *wa* hören (*u-a*)
 Suaheli: *yayi* oder *yai* Ei (*y* = *i*, *j*)
 Herero: *ha* meinen (*ha* zwischen *a* und *cha* liegend).

Wir vermissen mithin den hinreichenden Beweis für die notwendige oder nur wahrscheinlich notwendige Annahme einer konsonantischen und zwar gammalen Artikelanlautung; als einziger Beweis dafür bliebe die aprioristische (sprachpsychologische und sprachphysiologische) Notwendigkeit jenes *ɣa*-Anlautes; ein solcher Beweis ist jedoch ebenso wenig möglich wie der andere von der Tatsächlichkeit des *ɣa*-Anlautes im Urbantu bzw. in seiner hier maßgebenden Wurzelsprache. Dagegen zwingt uns der Umstand namentlich, daß der Individuativ (oder das „Artikel“-Zeichen) überall und ausnahmslos als bloße Vokallautung erscheint, zur Auffassung, das individuelle Vorsatzzeichen habe auch im Mutteridiom der Bantu-Dialekte nicht anders gestanden. Jedenfalls dürfen wir von den Vertretern jeder anderen Hypothese verlangen, daß sie ihre Aufstellung mit Beispielen belegen und nicht bloß etliche Vermutungen nach einem rekonstruktiven Konnex hin aussprechen. Aus pronominalen Formen aber die konsonantische Anlautung des Artikels herleiten, heißt voraussetzen, daß der Artikel genetisch mit dem Pronomen zusammenhängt (1), daß die Form des so zusammenhängenden Artikels konsonantisch angelautet hat (2) und daß außer diesem Artikel kein anderer besteht bzw. je bestanden hat (3). Daß nichts von dem auch nur einigermaßen zufriedenstellend beantwortet worden ist, haben wir hin und hin gezeigt. In unserer Auffassung erscheinen Pronomen und Artikel (Individuativ) in vollständiger Scheidung, was nicht befremden kann, wenn man in Sonderheit die logische Selbständigkeit der beiden grammatischen Termini ins Auge faßt. Übrigens behaupten auch die Vertreter der hier zurückgewiesenen anderen Hypothesen, manche mehr, manche weniger deutlich, diese Zweiheit und Sonderstellung, insoweit sie lediglich ein gleiches Bildungselement in den zwei grammatischen Arten statuieren wollen.

Wie ist es nun um die Behauptung bestellt, der ursprüngliche Artikelvokal sei *a*? Es stützt sich dieselbe auf die allgemein-aprioristische Annahme, daß *a* überhaupt als Grundlautung auch des demonstrativen Bedeutungs-

charakters anzusehen sei; auf der anderen Seite beruft man sich auf jene Dialekte, die entweder eine *a*-Lautung oder doch eine einheitliche (etwa noch auf *a* weisende) Vokallautung zum Artikel haben. Bezüglich des ersteren Beweisgrundes läßt sich bemerken, daß *a* nicht schlechterdings als die Grundlautung des Vokalismus bezeichnet werden kann, nicht allgemein und nicht im engeren Rahmen der bantuischen Spracherscheinung. Dabei haben wir noch ganz von der Frage abgesehen, ob und inwieweit auch beim demonstrativen Sinne *a* als vokalischer Ausdruck der Form ursprünglich entspreche. Kaum eine größere Empfehlung erwächst für jene Hypothese aus den tatsächlichen Spracherscheinungen, die man anführt. Läßt sich das Artikel-*a* im Benga oder das Artikel-*o* im Herero nicht als Verschleifung und also zeitlich auf die Vokalharmonie folgend denken? Wir wissen zumal vom Herero, daß es zu jenen Dialekten gehört, die dem Urbantu nicht mehr am nächsten kommen; ungleich mehr gilt das vom Benga, das jedenfalls mit dem nahen und wichtigeren Duala zu den ihrem gemeinsamen Urtypus meist entfremdeten Bantu-Idiomen gerechnet werden muß. Zudem lassen sich Momente vorbringen, die uns die Priorität der Vokalharmonie zu beweisen scheinen und die bengaische Artikellautung *a* oder wieder die hereroische Artikellautung *o* als spätere Verschleifung nahelegen. Im Kongo, das dem bantuischen Uridiom zweifellos näherstehen dürfte als etwa das Bengaische oder gar das Dualische, finden wir die Vokalharmonie zum Teil noch erhalten; wir finden hauptsächlich noch die beiden Lautungen *o* und *e*, bisweilen diese ausschließlich; es gibt Fälle, in denen *o* und *e* bereits miscue gesetzt werden. Deutlicher liegt der Fall noch im Odonga, das rücksichtlich der Artikellautung unseres Erachtens den Übergang von der (ursprünglichen) Vokalharmonie zur Verschleifung des Artikelvokales nach Art des Herero darstellt; während zwar noch alle fünf Grundvokale als Artikel auftreten, überwiegt doch die *o*-Lautung in ausgedehntem Maße; dies wird zumal auch dort ersichtlich, wo der Artikel nicht nominal steht. Man mag die eben berührten Tatsachen nicht wohl im entgegengesetzten Sinne erklären; dafür müßten gewichtige Beweise beigebracht werden, weil die Natur und Konstellation jener Tatsachen nur dagegen sprechen; denn was als Beweis beigebracht worden ist, ergibt sich als genaue Entkräftung der Hypothese. Zuletzt können wir noch darauf aufmerksam machen, daß auch das Herero die Vokalharmonie kennt; wir finden sie in der verneinenden Zeitwortform:

kuta (binden)

e kutu, o kutu, a kutu usf., ich band usf.

ee kutu, oo kutu, aa kutu usf., ich soll (möge) nicht binden usf.

e munu ich sah, *ee munu* möge ich nicht sehen.

Es findet sich beim Verbum selber eine Vokalharmonie:

me tara ich sehe (von *okutara*)

me sepe ich sauge (aus) (von *okusepa*)

me riri ich weine (von *okurira*)

me koro ich erzähle (von *okukora*)

me sutu ich bezahle (von *okusuta*).

Endlich haben wir im Herero eine beachtenswerte Demonstrativlautung *i* in *ingui, imbui, indi* usf. von *ngui, mbui, ndi* usf.; dieses Pronomen steht immer vor dem Substantiv und stellt eine Verstärkung des gewöhnlichen Demonstrativum (dies) dar; dazu muß man eben vergleichen, daß in der Hypothese von der Artikellautung *a* der Artikel wesentlich den Charakter des pronomen demonstrativum haben soll.

Die Erscheinungen der vorbezeichneten Vokalharmonie wird man nicht wohl als eine spätere Sprachstufe bezeichnen können, wenigstens nicht in der Weise, daß sie die Entwicklung aus einer einfacheren Form wäre. Dagegen müßte es sonderbar genannt werden, wenn im Artikel, bei welchem die Vokalharmonie näher gelegen ist, dieses Gesetz und diese Tendenz nie zum Durchbruch gelangt wäre. Wir halten z. B. die Vokalharmonie der Verneinung insofern für eine ursprüngliche Erscheinung, als sie nicht das Entwicklungsergebnis aus einer logisch-grammatisch äquivalenten früheren Spracherscheinung sein mag. Mit dieser eigentümlichen Erscheinung läßt sich das deutsche dialektische *hää* vergleichen, das Verneinungsformel ist; die Wiederholung des Vokales (der nach unserem Dafürhalten bejahenden Partikel) bedeutet eine Verneinung. Die interessiver Form des Kinyamvesi-Verbuns lautet auf endendes *ile* bzw. *ela*, wobei sich das *i* oder *e* vom Stammvokal bestimmt gibt; jedenfalls liegt hier ein Fall von Vokalharmonie vor und wir können zweifeln, ob wir hier nicht den Rest einer ganzen Vokalharmonie vor uns haben. Allerdings ist es auch möglich, daß *ile* und *ale* einer gemeinsamen ursprünglichen Form entsprechen; ebenso möglich ist es aber, daß jene eine Grundform nach dem Gesetze der Vokalharmonie in stereotype Verschmelzung mit dem Verbalstamm von allem Anfange an einging. Übrigens wäre es verfehlt, wollte jemand behaupten, die Vokalharmonie sei entweder immer das Ursprüngliche oder immer das Folgende; vielmehr werden wir auch hier mit beiderlei Möglichkeit rechnen müssen; jede wird in Rücksicht auf einfließende Faktoren an ihrer Stelle wahrscheinlich gemacht werden können, falls nicht der Sprachprozeß bereits so sehr im Dunkeln zurückliegt, daß jene Faktoren gar nicht weiter oder doch unzulänglich erkenntlich sind. Ein paar diesbezügliche Bemerkungen sollen bei Besprechung des sprachphysiologischen Momentes noch geschehen.

Noch haben wir uns über den Inhalt bzw. die grammatische (logische) Geltung des bantuischen Artikelzeichens zu vergewissern. Die Erörterung dieser Frage wird uns mit auf die noch weitere Klärung auch des formalen Problems führen. Zum Ausgangspunkte nehmen wir die aus dem Kongo oben schon beigebrachten Beispiele. Vor allem ist hier jene Anschauung abzuweisen, der gemäß der Artikel bloß ein abgeschwächtes Demonstrativpronomen sein soll oder eine demonstrative Vorsatzpartikel. Ein demonstrativer Artikel kommt im Bantu tatsächlich vor; wir haben ihn oben abgeleitet und charakterisiert. Es ist auch nicht zu zweifeln, daß in manchen Sprachen der Artikel überhaupt keine andere Form und Bedeutung hat als die eines abgeleiteten Schwächungsdemonstrativs; inwiefern dabei ein Bedeutungswechsel vorkommen kann, übergehen wir an dieser Stelle; doch glauben wir, daß ein solcher Prozeß nicht nur möglich, sondern auch wahrscheinlich und tatsächlich zu nennen ist. Im Deutschen z. B. wird dieser Vorgang einigermaßen beobachtet werden können; hier leitet sich

der Artikel offensichtlich vom pronomen demonstrativum her; unter der Gegenwirkung des pronomen indefinitum vielleicht ist ein logischer Wandel eingetreten; und zwar gibt sich die neue Bedeutung als Individuativ; die demonstrative Bedeutung ist soweit geschwunden, daß „der, die, das“ als demonstratives Pronomen und als Artikel scharf unterschieden wird; in dem Satze „der Knabe hat es getan, nicht das Mädchen“ hat „der“ wesentlich eine andere Bedeutung als in „der Knabe hat es getan, nicht jener“. Wir werden also sagen, der Artikel hat im Deutschen seinen pronominalen Charakter, d. i. den demonstrativen Sinn verloren. Welcher ist der neue Sinn? Wir meinen ihn am besten durch das Wort „Individuation“ bezeichnen zu können; vergleichen wir folgende Ausdrücke miteinander:

er ging in einem Walde spazieren
 er ging in dem Walde spazieren
 er ging in (wo?) Wald spazieren.

Das letzte Beispiel entspricht nicht dem Sprachgebrauche; doch dient es hier lediglich zur Klarlegung eines Unterschiedes. Alle drei Ausdrücke haben einen verschiedenen Sinn; im ersten Beispiele ist mehr als bloß die Art (Wald) ausgedrückt; es soll gesagt werden, daß er in irgendeinem Walde spazieren gehe; darin liegt eine individualisierende Bestimmung insoweit, als nicht mehr schlechthin nur die Art „Wald“ verstanden wird; „ein“ hat im Beispiele nicht den numeralen Sinn (in einem Walde, nicht in zweien usw.), sondern bedeutet soviel als „in irgendeinem Wald“, aber eben in einem Walde, nicht „im Walde“ schlechthin; es kann damit nun gesagt sein: in einem beliebigen Walde; in einem gewissen Walde; letzterer Ausdruck kann wieder von einem gewissen bestimmten oder von einem gewissen unbestimmten Walde verstanden werden. Demnach ergeben sich drei Bedeutungen des „unbestimmten Artikels“ im Deutschen. Manchmal wird es offen gelassen, ob das „ein“ (in der Bedeutung von „ein gewisser“ usw.) bestimmt oder unbestimmt zu fassen sei; so geschieht es z. B. in dem formelhaften „eines Tages“, das wir in genauer Entsprechung als Vokalanlautung im Kongo getroffen haben.

Der bantuische Artikel begreift auch jene Fälle in sich, in denen der Deutsche bzw. der Romane den unbestimmten Artikel zu setzen pflegt. Bedeutet nun aber der unbestimmte Artikel im Deutschen eine Individuation, so fragt es sich, welche logische und grammatische Geltung dem deutschen bestimmten Artikel zukomme. Während der unbestimmte Artikel zwar eine Individuation beinhaltet, liegt doch immerhin auch noch etwas Unbestimmtes in ihm; dagegen kann der bestimmte Artikel zunächst diese Unbestimmung ergänzen. Der deutsche bestimmte Artikel ist so der Ausdruck für ein Bekanntsein. So setzt man den bestimmten Artikel regelmäßig, wo ein Wort durch die vorausgegangene Rede bestimmt erscheint. Während also der unbestimmte Artikel nur besagt, daß ein Nomen individuell zu fassen ist, gibt der bestimmte Artikel an, welches das Individuum sei. Es kann der bestimmte Artikel aber auch die Individuation und die Determination enthalten. Endlich kann der Artikel zur Verstärkung eines Gegensatzes stehen, in dem das Nomen erscheint. So ist der bestimmte Artikel in dem oben angeführten Beispiele zu fassen: Der

Knabe hat es getan, nicht das Mädchen. In dieser Eigenschaft kann der bestimmte Artikel auch zur Markierung des Geschlechtes werden. In sehr vielen Fällen endlich steht der Artikel, auch der bestimmte, lediglich als stärkere bzw. vollere Form; in diesen Fällen erscheint er also weder als notwendig noch von einem besonderen Sinne. Man wird ja schließlich nicht vergessen dürfen, daß der Sinn, der durch die Setzung des (bestimmten oder unbestimmten) Artikels gegeben wird, in der Rede auch ohne den Artikel verstanden werden kann. Man ersieht das bald aus dem einfacheren Ausdruck: Knabe hat getan, nicht Mädchen. Es fehlt der Artikel tatsächlich in sehr vielen Sprachen ganz; und dennoch wird in aller diesen Sprachen die durch den Artikel anderer Sprachen erreichbare logisch-grammatische Nuancierung, wo es notwendig ist, eben so zum Ausdrucke gebracht werden können, und zwar durch das bloße gesetzte Nomen, nicht etwa erst durch eine Umschreibung. Wenn wir also gesagt haben, daß der Artikel in sehr vielen Fällen ohne besonderen Sinn sei, so wollten wir damit zunächst nur andeuten, daß der durch den Artikel gegebene Sinn schon aus der Setzung des Nomens selber genommen werden kann bzw. muß, daß also der Artikel überflüssig erschiene, wenn er nicht formverstärkend, formergänzend, formfüllend stünde; übrigens ist es ja kein seltenes Sprachfaktum, daß ein Sinn an gleicher Stelle doppelt ausgedrückt wird; und am eigentlichsten gehört ein solcher logischer Pleonasmus dem primitiven Idiom an. Der Artikel kann also darum nicht weniger in individualisierender Geltung bzw. in determinativen Sinne gefaßt werden, weil dieser bzw. jene schon aus dem bloßen Nomen genommen würde. Vergleichen wir die beiden Sätze „Holz ist ein gutes Brennmaterial“ und „Das Holz ist gutes Brennmaterial“, so wird jedermann aus beiden Sätzen den nämlichen Sinn herauslesen, es wäre denn, daß im letzteren Satze „das“ pronominal (demonstrativ) bzw. daß im ersteren Satze „ein“ numeral verstanden würde.

Nunmehr haben wir uns zu fragen, wie es sich mit dem bantuischen Artikel verhalte, was von diesem Artikel in Vergleichung zum indogermanischen zu halten sei. Es tritt ja der indogermanische Artikel nicht überall und durchwegs auf, auch nicht überall in der genau gleichen Anwendung; selbstredend erklärt sich das aus der prinzipiellen Unnotwendigkeit des Artikels.

Wenn wir jene Bantu-Dialekte berücksichtigen, in denen der Artikel noch am häufigsten angewendet wird — im Herero haben wir einen solchen Dialekt zu sehen —, so erscheint der Artikel nicht nur dort, wo diese oder jene indogermanische Sprache ihn setzen würde, sondern er wird auch dort gebraucht, wo im Indogermanischen besser kein Artikel gesetzt wird. Konstant fällt der bantuische Artikel nur im Vokativ fort. Wir setzen ein paar Beispiele her, um die durchgängige Anwendung der Artikelanlautung sichtbar zu machen:

teka omeva schöpfe Wasser
ovandu vane vier Leute
okuti kuandje mein Feld.

Allein ein ganz anderer Unterschied besteht noch zwischen dem indogermanischen und dem bantuischen Artikel; dieser nämlich tritt nicht bloß vor Nomina, sondern wird nicht weniger vor beliebig andere grammatische Gattungen

gesetzt. Manchmal steht der Artikel in der Funktion einer Substantivierung; in dieser Eigenschaft finden wir den Artikel auch im Indogermanischen. Das Eigentümlichste ist jedenfalls, daß der Artikel im Bantu auch vor das Pronomen und selbst vor das Verbum treten kann; allerdings darf man nicht vergessen, daß sie dem Pronominalstamme präfigieren, wie er vor dem Verbum zu stehen kommt; sohin pflegt der Artikel nie vor der nackten Verbalform zu erscheinen. Es läßt sich dieser Vorgang in unseren Sprachen nachmachen und man wird jedesmal finden, daß der Sinn des bantuischen Artikels ein individuativ-deterministischer ist. Wir wollen nun einige Beispiele anführen, um dann im Hinweis auf sie das abschließende Urteil über den logisch-grammatischen und den grammatisch-formalen Bestand des bantuischen Artikels zu geben. Dabei wählen wir zwei Sprachen, in denen die artikelhafte Vokalanlautung noch stark in Anwendung steht und doch wieder in verschiedener Art und Ausdehnung in beiden Sprachen gegeneinander. Das Herero haben wir als eine solche Sprache erwähnt; nach ihm ist wohl das Kongo ein hinsichtlich des Artikels sehr bemerkenswerter Dialekt.

Herero:

Notji ua kaondja a karianga mokuti nga komutenja na kara pehi
 Und-so er vorging er herumging im-Feld bis am-Mittag und wohnte nieder
kehi jomuti omuzire, orundu ozohanja zejuva tji ze mu vete tjine. —
 unter Baum Schatten, denn Strahlen der Sonne so sie ihn trafen sehr. —
Nomurande ua kurama n'a uruma tjine, orundu tji mua pitire momapia
 Und Händler er stand und er erschrak sehr, denn etwas wo-es kam-aus in-Harz
ombawe onene. — Vakwete! ngatu tune omatemba, kulja tu kaete ofrachta
 Kiesel größer. — Brüder! daß-wir ordnen Wagen, daß wir führen Fracht
kombai. — Nu vari mokuti nguina kun' ozondundu ozonde nomiru no-
zu-Bai. — Und gewiß in-Land jenem in-mit Berge hohe und-Hände und-
tupoko nomiramba. — Murande moro! ovina vioje tjimuna vikenakena
 Schluchten und-Täler. — Händler guten Morgen! Sachen deine scheint glänzen
otja omabwe omahuze, tu nondero okuranda tjiva-tjiva.
 so-wie Steine kostbare, wir haben-Lust zu-kaufen einige.

Kongo:

Eevata dina disukidi mun' ekimbevo kia manimba. — Tutomene
 Das(-da)-Dorf dies schwand wegen Krankheit der Schlafkrankheit. — Wir-wohl
saja mpi omalongi ma Nsambi. — Teleka masa muna kinzu kia nene. —
 wissen ebenso Gebote des Gott. — Erhitzt Wasser in-da Kessel des groß. —
Kieleka ondioyu i Mwan' a Nsambi. — Omatiti mengi muna kiala:
 Wahrhaftig dieser ist Sohn des Gott. — Gemüse es-viel in-dä Garten:
nkasa, malanga, nsá, bola, niaji, mavunguta, mavukula.
 Bohnen, Malange, Sauerampfer, Zwiebel, Niaji, Süßbataten, Yamswurzeln.

Wenn wir diese Beispiele ansehen, muß uns zunächst auffallen, daß im Kongo der Artikel mit Auswahl gesetzt ist, während ihn das Herero so ziemlich durchgängig anwendet. Man wird wahrscheinlich sagen müssen, daß früher im Kongo der Artikel ebenfalls häufiger gebraucht worden ist. Aus der Art jener

Fälle, in denen der Artikel beibehalten wurde, kann man dessen Individuativcharakter genau entnehmen. Allein, man kann auch wahrnehmen, wie nicht mehr das grammatisch-logische Moment einzig ausschlaggebend in Setzung des Artikels bleibt; der Einfluß euphonischer bzw. spracherleichternder Momente steht augenscheinlich fest. Im allgemeinen läßt sich der Gebrauch des Artikels in jenen Bantu-Sprachen, welche nur mehr teilweise an ihm festhalten, so bestimmen: je mehr Selbständigkeit in einem Redeteile liegt, desto schwerer verliert sich der Artikel. Und hier nun ist es jedenfalls wichtig zu bemerken, daß gerade in dem Selbständigsein eine *nota individuans* gegeben erscheint; die Akzentuierung der logischen Individualität und grammatische Selbständigkeit kommen gewissermaßen in eins zusammen. Deshalb bleibt der Artikel beim Nomen am meisten und längsten erhalten, wo dieses im Nominativ des grammatischen Subjektes steht; ebenso erhält sich der bantuische Artikel öfter in Adverbialsubstantiven. Aus demselben Grunde wird im Ondonga die artikelhafte Vokalanlautung gesetzt, wo das Personalpronomen (in seiner volleren Form) als grammatisches Subjekt zugleich die zugehörige Bedeutung des Hilfsverbs „sein“ ersetzen soll. Wenn es dagegen eine in den hier in Betracht kommenden Bantu-Dialekten konstante Erscheinung ist, daß der Vokativ ohne die artikelhafte Vokalanlautung gegeben wird, so ist das einmal darauf zurückzuführen, daß er ein abhängiger Kasus genannt werden muß; er ist vom Interesse des Rufenden bedingt, zu dem der vokativische Kasus denn auch wesentlich hinweist. Mehr zu beachten ist indes, daß der individuativische Charakter im Anrufe gar nicht mehr durch ein eigenes Element bezeichnet zu werden braucht; das (auch im Kongo, und zwar als *e*) bisweilen aufscheinende vokalische Vorlautungszeichen des Vokativs hat durchaus emphatischen Sinn.

Wenn wir nun aber berücksichtigen, daß die artikelhafte Vokalanlautung in einer früheren Periode der Bantu-Idiome, mehr noch als etwa in den ausgeprägtesten Artikelsprachen des indogermanischen Typus der entsprechende Artikel, nicht nur vor dem Substantivum, sondern auch vor anderen Redeteilen so ziemlich allgemein in Anwendung gekommen war, so mag die Vermutung wenigstens naheliegen, als habe der Artikel des Bantu lediglich aus Gründen der Euphonie und der Emphase gestanden. Zumal der Umstand, daß diese artikelhafte Vokalanlautung auch regelmäßig an die anderen enger mit dem Substantiv (Nomen) verbundenen Sprachteile gefügt wird, scheint jene Vermutung wahrscheinlich zu machen. Wir werden dieser Vermutung etwas zugeben können, ohne unsere Auffassung von dem individuativischen Charakter der Vokalanlautung aufgeben zu müssen bzw. zu dürfen.

Wir haben im Beginne der Abhandlung jene Ansicht erwähnt, derzufolge der Artikel des Bantu ein substantivbildendes Element gewesen sei. Hier können wir sagen, daß solche Substantivierungen tatsächlich sind; wir wissen z. B. von einer Substantivierung des Possessivpronomens durch die Vokalanlautung. Liegt nun aber in solchen Substantivierungen nicht auch ein Individualisierendes? Sei es ein Pronomen, sei es ein Adjektiv, sei es ein Verbum, die substantiviert werden, immer wird es sich in letzterer Linie auch um eine Individualisierung handeln. Mehr Beachtung verdient, daß das Artikelzeichen eigentlichst zum Substantivum gehört und insoferne ursprünglich an andere Redeteile bloß in

Abhängigkeit von dominierenden Nomen gefügt worden sein mag. Es ist das leichterding's daraus zu entnehmen, daß das Artikelzeichen ausschließlich solchen Formen präfigiert, die entweder substantivischen Charakter erhalten sollen oder aber sich logisch und formell an das Substantivum anlehnen. Wir wissen ja, daß die Pronominalstämme mit Hilfe der nominalen Präfixe gebildet worden sind und daß die Form der verbalen Präfixe entweder unmittelbar oder doch mittelbar auf die nominalen Präfixe zurückgeht. Alle adjektivischen Bildungen, also auch das Numerale sind grammatisch unmittelbar vom Nomen abhängig; soweit sie dies aber nicht sind — wie z. B. Adverbien —, so leiten sie ihren formellen Bestand doch von Redeteilen her, die mittelbar oder unmittelbar, sei es in der Bildung, sei es logisch-grammatisch, in Abhängigkeit von dem Nomen substantivum bestehen; Adverbialsubstantivierungen bestätigen, sofern sie mit dem Artikelzeichen gegeben werden, für sich die ursprüngliche substantivische Zugehörigkeit des anlautenden Artikelvokales.

Diese Überlegungen berechtigen, wie wir dafürhalten, hinreichend, daß man die bantuische Vokalanlautung mit dem Worte „Individuativ“ bezeichnet. Dabei wäre allerdings zu bemerken, daß man deswegen nicht weniger bei dem Ausdrucke „Artikel“ bleiben kann; denn grammatisch und logisch entspricht der bantuische Individuativ ungefähr denjenigen sprachlichen Erscheinungen, die man in anderen Idiomen und Sprachtypen sonst Artikel zu heißen sich angewöhnt hat.

An dieser Stelle müssen wir es durchaus zurückweisen, wenn man in der bantuischen Vokalanlautung schlechthin etwas von dem indogermanischen Artikel Verschiedenes erkennen will; etwa sagen, jene Vokalanlautung sei nicht gleichbedeutend mit dem griechischen oder germanischen oder französischen Artikel, weil der Gebrauch hier und dort sich nicht durchgehends decke, darf nicht vorbehaltlos gelten. Oder stimmen innerhalb des romanischen Sprachkreises die einzelnen Dialekte so ganz in der Verwendung des Artikels überein? Nichtsdestoweniger wird niemand daran zweifeln, daß der Artikel etwa des Italienischen und Französischen gleichbedeutend sei. Nun ist der Abstand zwischen dem Bantu und dem Indogermanischen, beispielsweise dem Französischen, nicht im Verhältnis zu dem Abstände zwischen den romanischen Dialekten, beispielsweise dem Italienischen und Französischen; allein dessen ungeachtet kann es sich in beiden Fällen bezüglich des Artikels um wesentlich dasselbe handeln. An Nebensächlichkeiten freilich wird der Unterschied möglich und wahrscheinlich bei Sprachen, die sich allgemein und im wesentlichen Ganzen fremder sind, auch hinsichtlich des Artikels ein größerer sein. Wir wissen namentlich wohl einzuberechnen, daß im Bantu mehr der primitive Sprachtypus vorliegt, während die Sprachen des Indogermanischen im ausgeprägten Sinne technisch genannt werden müssen. Schließlich sei noch daran erinnert, daß die formale Seite einer Spracherscheinung mit der logischen verwechseln einen folgenschweren Fehler abgeben kann. Von diesen Gesichtspunkten aus verzichten wir auf einen eingehenden Vergleich, wie er zwischen irgend einer indogermanischen Sprache und den Bantu-Idiomen — soweit diese den Artikel noch haben —, in unserem Gegenstand angestellt werden könnte. Wir dürfen uns dies um so mehr erlassen, als in der Anwendung des Artikels vielfache

Freiheit und Willkür herrscht; im Deutschen z. B. wären zahllose Fälle zu finden, in denen die Setzung bzw. die Nichtsetzung des Artikels indifferent scheint. In den artikelverwendenden Bantu-Dialekten läßt sich dieselbe Erscheinung feststellen. Und ist schließlich der mehrfache Schwund des Artikels im Bantu nicht einigermaßen Beweis dafür? Was in einigen Dialekten mit durchgängiger Verwendung des Artikels ausgedrückt wird, das gibt ein anderer Dialekt ohne jegliche Verwendung des Artikels wieder, während noch andere Dialekte einen gemäßigten Gebrauch des Artikels kennen; man hätte beiläufig bloß Suaheli, Kongo, Herero nebeneinander zu halten. Wenn z. B. gesagt wird, der Teilungsartikel finde sich im Bantu nicht, so wissen wir, daß dieselbe Art von Artikel auch im Deutschen unbekannt ist. Darüber wäre immerhin noch zu untersuchen, inwieweit in manchen Bantu-Dialekten in Fällen des (französischen) Teilungsartikels nicht doch der Artikel gesetzt werden kann; denn eigentlich betrifft die grammatische Konstruktion, die man als Teilungsartikel bezeichnet, nicht bloß den Artikel. Wir finden jedenfalls im Herero mehr vom Teilungsartikel als etwa im Griechischen oder im Englischen oder selbst im Rumänischen. Dies ist nur ein Beispiel aus den vielen möglichen Vergleichungsfällen. Wir meinen, daß es genügt, um unsere Behauptung zu rechtfertigen, es lasse sich aus Nebensächlichkeiten nicht wohl etwas gegen die wesentliche Gleichheit (Entsprechung) von indogermanischem und bantuischem Artikel beweisen.

Bisher haben wir bei der Vergleichung von indogermanischem und bantuischem Artikel vornehmlich die inhaltliche Seite berücksichtigt; noch haben wir über die formal-genetische Frage einige Bemerkungen zu machen.

Bereits oben wurde angedeutet, daß Momente der Euphonie und der Emphase den Artikel („Individuativ“) des Bantu mitbedingt haben. Wenn wir nun näherhin berücksichtigen, daß die nominalen Präfixe mehr weniger allgemein konsonantisch anheben, so wird die vokalische Vorsatzlautung vom Standpunkte der Euphonie sicherlich verständlich; daß der Artikel in der Form vokalischer Anlautung gesetzt worden ist, mag wohl mit der größten Wahrscheinlichkeit euphonisch erklärt werden. Daß überhaupt ein Artikel gesetzt worden ist, haben wir sprachpsychologisch und sprachphysiologisch gleichhin zu erklären. Sprachpsychologisch sind die Tendenzen der Verdeutlichung (Präzision), der Bekräftigung (Emphase); letztere Tendenz kann auch (ein Stück weit) sprachphysiologischer Natur sein; eine ganz und eigentlich sprachphysiologische Tendenz ist die nach der Volltönung (Intonation).

Das wichtigste in dieser Darlegung ist jedenfalls die zweifache Datierung des Artikels; die alleinige sprachpsychologische Quelle (Präzision) und die alleinige sprachphysiologische Quelle (Intonation) fließen zusammen und vereinigen sich zur Emphase durch Individuation. Zur Individuation nämlich gehören einerseits die logische Verdeutlichung und anderseits die formale Bekräftigung; Verdeutlichung kann bloß durch die Individuation, Emphase nur durch die Intonation erreicht werden; demnach gelangen wir zur mittleren Formel: „Individuation durch Emphase“ oder „Emphase durch Individuation“.

Was im einzelnen die Präzision betrifft, so kann dieselbe in doppeltem Sinne gefaßt werden; es kann nämlich eine mehr logische und wiederum eine

mehr grammatische Präzision statthaben. Die erstere vollzieht sich als begriffliche Sondierung innerhalb einer Art bzw. Gattung; die letztere dagegen ist grammatische Determinierung des Wortes für sich oder in der Rede. Immer findet sich indes zwischen beiden ein innerer Zusammenhang; daher ist es zu leiten, wenn sich das eine und das andere decken. Beispiele grammatischer Präzisierung (Individuation) sind die Substantivierung und allgemeiner jede Verselbständigung eines grammatischen Terminus. Beispiele logischer Präzision haben wir oben in diesem dritten Abschnitt und früher schon im ersten Abschnitt der Abhandlung besprochen oder wenigstens angeführt.

Bezüglich der Intonation bemerken wir vor allem, daß sie überall als bloße Vokallautung anzunehmen ist; notwendig wurde sie zuerst dort, wo Nasale + Labiale (oder wieder Nasale + Gutturale oder endlich Nasale + Dentale) im Anlaut zu sprechen war. Nimmt man dazu, daß auch noch vor anderen Lauten und Lautverbindungen eine vokalische Anlautung geradezu sich aufdrängt und daß insonderheit durch die Präfixe solcherlei Lautanfänge in größerer Menge geschaffen wurden, dann mag kaum mehr eine ganze Unklarheit über die lautliche (sprachphysiologische) Entstehung des bantuischen Artikelzeichens verbleiben. Soweit wir über die bantuischen Stammwörter Kenntnis besitzen, finden sich gerade im Bantu häufige und die mannigfachsten Nasalanlautungen. Wir werden darauf noch bei der Rücksichtnahme auf die (morphologisch und genetisch) verwandten afrikanischen Nachbarsprachen aufmerksam zu machen haben. Übrigens vermögen wir innerhalb des Bantu die nasalierende Tendenz selber festzustellen; beispielshalber nennen wir ein paar biblische Namen, wie sie im Kongo gegeben werden: *Ngalili* (Galiläa), *Ngabriele*, *Ngetsemani*. Nur nebenbei sei noch erwähnt, daß derartige Eigennamen nie mit dem Individuativ gegeben werden; die Individuation ist eben bereits in dem Eigennamen enthalten. Wenn oben gesagt worden ist, daß die bantuische Artikelanlautung namentlich bei gewissen nasalen Wortanfängen nahe lag, so sollte damit nichts anderes gemeint sein, als daß die Erscheinung sprachphysiologisch dort veranlaßt worden sein mag; darum braucht also nicht ein allmähliches Auftreten des Zeichens angenommen zu werden; wiewohl sich zwar eine solche Annahme diskutieren ließe, so scheint doch die sprachpsychologische Bedingung des Individuativ eher dawider zu sprechen; wenigstens kann ein frühes und in ziemlicher Gleichzeitigkeit geschehenes Auftreten des Artikelvokals im Bantu als wahrscheinlich gelten. Dafür wird man insbesondere auch auf die Struktur des bantuischen Satzbaues hinweisen dürfen; in diesem nämlich ist das Nomen durchaus der zentrale und rektive Terminus; das Zusammenhängen mit und die Abhängigkeit von dem Nomen substantivum wird zunächst durch das Präfix, das so oder so auch den anderen Redeteilen vorgesetzt wird, zum Ausdrucke gebracht; alsdann wird aber nicht weniger das Artikelzeichen vor den ihrem Nomen folgenden bzw. von diesem abhängigen Redeteilen wiederholt; und diese Wiederholung des Artikelzeichens wird ursprünglich bereits eine allgemeine sowohl bezüglich der Satzteile als auch bezüglich der Sätze gewesen sein. Denn daß der Bantu-Mensch Sätze von ganz verschiedenem Gesichte nebeneinander und untereinander verwendet hätte, läßt sich schlechterdings nicht annehmen. Daß sich die Wiederholung des Artikels auch vor den

logisch und (durch das Präfix) formell auf das Satznomen beziehungshaften anderen Redeteilen erst eingestellt habe, nachdem schon lange vorher jenes Artikelzeichen vor dem Nomen selber gestanden hatte, erscheint uns bei der nach einer Assimilierung der einzelnen Glieder gerichteten Satzkonstruktion des Bantu minder wahrscheinlich als das Gegenteil. Indessen läßt sich die Frage, ob die artikelhafte Vokalanlautung beim Nomen von Anfang an allgemein und zugleich aufgetreten sei, noch nicht mit voller Sicherheit nach der von uns angedeuteten Lösung hin vertreten.

Eine Frage muß noch unser besonderes Interesse beanspruchen: Welche Rückschlüsse gestattet und verlangt der Schwund des bantuischen Individuativzeichens? Hier versuchen wir bloß den Rückschluß auf die Entstehung des Individuativzeichens zu machen. Man könnte nämlich geneigt werden, in der bantuischen Vokalanlautung ein vages sprachliches Element von keiner besonderen Bedeutung zu sehen, das also sehr leicht wegfallen oder wiederum sehr leicht sich im Gebrauche verallgemeinern konnte; daher komme es — so könnte man weiter argumentieren —, daß in manchen Bantu-Dialekten keine Spur mehr von diesem Vokalzeichen übriggeblieben sei, während in anderen Dialekten geradezu eine unbegrenzte Anwendungsmöglichkeit zu bestehen scheine: im Suaheli finden wir völligen Schwund der Vokalanlautung, im Herero dagegen allgemeine Anwendung, die sich nicht nur auf das Nomen, sondern auch auf die anderen Redeteile erstreckt. Demgemäß wäre dieses Zeichen jedenfalls nicht aus logisch-grammatischen Rücksichten entstanden zu denken.

So wahr nun aber eine derartige Auslegung bzw. Rückschließung sein könnte, so unwahr ist es, daß die interpellierten Erscheinungstatsachen nicht anders ausgelegt werden könnten. Wir haben hinlänglich darauf hingewiesen, daß in dem bantuischen Individuativzeichen nicht irgendwelche sprachliche Notwendigkeit zu erkennen ist. Und könnte schließlich nicht auch ein Element in der Sprache verschwinden, das einmal notwendig gewesen war? Doch davon abzusehen: widerspricht es, daß ein im letzten Sinne unnötiges sprachliches Zeichen einen logischen Sinn hat und eine grammatische Funktion erfüllt? Diese Funktion und jenen Sinn glauben wir nachgewiesen zu haben; Erwägungen sprachpsychologischer und sprachphysiologischer Art veranlassen uns, die bantuische Vokalanlautung schon sehr frühe anzusetzen. Die allgemeine Anwendung derselben Vokalanlautung mag eher eine allgemeine, ebenfalls sehr frühe Spracheigentümlichkeit des Bantu gewesen sein. Der leichte Schwund ist ein glattes Beispiel der Veränderung, Entwicklung, Vereinfachung (Verschleifung) in allen Sprachen. Daß allerdings innerhalb des Bantu-Typus eine solche Verschiedenheit in der Beibehaltung des individuativischen Vokalanlautes besteht, ist bemerkenswert, kann aber am Ende nur ein Beweis für die Verschiedenheit jener Veränderung, Entwicklung, die in irgendwelcher Beziehung und Form sonst Vereinfachung zu sein pflegt, abgeben. Daß in manchen Dialekten der Individuativ-Vokal ziemlich erhalten geblieben ist, darf kaum befremden, weil bei ihnen jedesmal besondere Gründe und Umstände wirksam sein konnten; es wird gerade dies beim bantuischen Vokallaut um so weniger auffallend sein, als sich derselbe gut und ganz an das Wort anfügt und namentlich bei dem

Substantiv nach und nach sehr wohl als zugehörig und mit dem Worte einheitlich empfunden werden konnte.

Demnach erscheint durch die angezogenen Erscheinungen die logische und grammatische Geltung der bantuischen Vokalanlautung keineswegs in Frage gestellt. Dagegen läßt sich sogar aus der Art, in welcher sich der Schwund des Zeichens vollzieht, jene logische bzw. grammatische Geltung, wie wir sie mit dem Worte „Individuativ“ bezeichneten, geradezu noch erhärten. Denn wir wissen, daß sich der Schwund nur allmählich vollzieht und daß, wie die bezüglichen Dialekte und Sprachstadien dartun, der Individuativlaut sich dort am längsten hält, wo er am ausgeprägtesten fungiert. Es wurde dies ja oben durch einige Beispiele aus dem Kongo erläutert.

Abschließend können wir noch einen Blick auf die dem Bantu verwandten oder wenigstens benachbarten Sprachen und Sprachfamilien werfen; vielleicht läßt sich in ihnen das eine oder andere Moment finden, das einiges Licht auch über das Verhältnis des Bantu-Artikels verbreiten könnte. Wir werden uns an dieser Stelle um so kürzer fassen, als über den Zusammenhang der Sudan-Sprachen noch große Ungeklärtheiten herrschen, während doch gerade diese Sprachen hier vor allem in Betracht kommen müssen. Denn von den südlich des Bantu gelegenen Sprachgebieten ist nur wenig zu sagen; einmal ist dieses Gebiet beschränkt, zumal europäische Verkehrssprachen (Englisch, Kapholländisch) die Eingebornen-Idiome immer mehr zurückgedrängt haben; dann verraten sich diese Eingebornen-Idiome, soweit noch solche vorhanden sind oder soweit sie sich noch in abgeengten Gebieten (z. B. Bergdamara) als Reste erhalten konnten, zunächst jedenfalls keine wesentliche Verwandtschaft. Indem wir nun vorerst bemerkenswerte Erscheinungen aus den nördlich des Bantu-Gebietes herrschenden Idiomen hervorheben, werden wir unten noch einmal auf das südafrikanische Nama zurückkommen.

Man spricht von einem nigerischen, von einem sudanischen, von einem hamitischen Sprachast; doch sind sowohl die Bezeichnungen sehr vage als auch das Verhältnis und die örtliche Verteilung jener Familien untereinander schwierig und dunkel. Immerhin wird man soviel mit Gewißheit sagen können, daß viele Sudan-Dialekte — wir fassen Sudan im weiteren geographischen Sinne — zusammen mit dem Bantu auf eine afrikanische Ursprache zurückweisen, von welcher der Bantu-Typus möglich am meisten und die bedeutungsamsten Überreste besitzt.

Diese Verwandtschaft rechtfertigt doppelt die vergleichungsweise Heranziehung einiger Dialekte. An solchen Dialekten sollen nacheinander Igbo, Gengbe, Ehwe (nigerisch), die Ful-Sprache (sudanisch) und Hausa (hamitisch) Berücksichtigung finden.

Am fruchtbarsten für die Aufhellung der bantuischen Artikelfrage halten wir das Igbo. In dieser (übrigens auch örtlich dem Bantu-Gebiet am nächsten liegenden) Sprache merken wir vornehmlich ein Dreifaches an: es gibt eine Vokalanlautung von unverkennbar individualisierender Kraft (*a*); es gibt eine Nasalanlautung, die gemeiniglich die nämliche Geltung zu haben scheint (*b*); die Vokalanlautung kann in den fünf im Bantu festgestellten Grundfärbungen auftreten, wenn sie auch in unverhältnismäßigem Umfange als *o*-Lautung erscheint (*c*).

Beispiele ad a):

<i>ma</i> springen	<i>o-mama</i> (der) Sprung
<i>ko</i> erzählen	<i>a-koko</i> (die) Erzählung
<i>gbako</i> rechnen	<i>i-gbako</i> (die) Rechnung.

Beispiele ad b):

<i>sogbu</i> anheften	<i>n-sogbu</i> (die) Anheftung
<i>nukpo</i> beschleunigen	<i>n-nukpo</i> (die) Beschleunigung
<i>kili</i> bewundern	<i>di n-kili</i> bewundernswert.

Beispiele ad c):

<i>medjo</i> sich schlecht aufführen	<i>a-medjo</i> schlechtes Betragen
<i>bo</i> anschuldigen	<i>e-bo</i> (die) Anschuldigung
<i>be</i> abschneiden	<i>i-be</i> (der) Abschnitt
<i>gu</i> lesen	<i>o-gugu</i> (die) Lesung
<i>kwa</i> husten	<i>u-kwala</i> (der) Husten.

Vermischte Beispiele:

<i>muta</i> lernen	<i>mutalu amuta</i> weise, <i>nmuta</i> (das) Wissen
<i>to</i> langlebig (ewig) sein	<i>atoto</i> = <i>ntoto</i> (die) Langlebigkeit
<i>to-utoto</i> = <i>to</i> (<i>sala</i>)	<i>asala</i> = <i>nsala</i> (die) Höflichkeit
<i>bo</i> anschuldigen	<i>ogwe</i> = <i>ugwu</i> (das) Scheit
<i>kpole ghali</i> sich um etwas drehen	<i>ebo</i> = <i>ebobo</i> (die) Anschuldigung
<i>du-odu</i> benachrichtigen	<i>nkpoleghali</i> (das) Sich-um-etwas-drehen
	<i>ndumodu</i> (die) Benachrichtigung, (die) Nachricht
<i>sekpulu</i> anbeten	<i>nsekpulu</i> (die) Anbetung, <i>di-nsekpulu</i> = <i>tolu-nsekpulu</i> anbetungswürdig
<i>ta</i> beißen, <i>alu</i> Biß	<i>ota-alu</i> (der) Beißende, Beißer
<i>ta</i> = <i>tauta</i> tadeln	<i>uta</i> = <i>itauta</i> (der) Tadel
<i>pu-obi</i> auswandern	<i>apumobi</i> = <i>ipu-obi</i> (die) Auswanderung
<i>ofu</i> = <i>ofuafu</i> selbst, <i>le</i> même.	

Daneben ist noch anzumerken, daß nur eine teilweise Vokalassimilation statthat, wie sie ja auch im Bantu oft genug eine lückenhafte ist. Formen wie *opipi* (von *pi*), *opupu* (von *pu*), *ogwo*: *ogwu*, *olili*: *olala* können Zeugnis dafür sein; noch mehr entfernt von einer Vokalassimilation sind Formen wie *uno*: *ani* (bürgerlich). Wenn wir nun alle diese Beispiele überschauen, so erscheint die Vokalanlautung bzw. die Nasalanlautung in der Mehrzahl der Fälle zunächst substantivbildend. Indes entspricht dies sehr wohl dem Individuativzeichen, was wir bereits in der genaueren Besprechung der bantuischen Vokalanlautung betont haben. Oder liegt in dem Übergange von „lernen“ zu „Weisheit“ (das Wissen) nicht eine eigentliche Individualisierung? Noch deutlicher muß dieser individualisierende Einfluß bei „beißen“: „der Beißende“ wahrgenommen werden. Daß ein Nasallaut mit unzweifelhaft derselben Bedeutung, die der Vokalanlautung zukommt, auftritt, ist für uns sehr wichtig und mag jene Hypothese in einer Hinsicht stützen, derzufolge im Bantu dem Worte

ein präzifizierender Nasallaut bisweilen vorangegangen sein soll. Allerdings gibt sich die artikelhafte Nasale des Igbo schlechterdings individualisierend (mit Ausschluß jeden präzifizierenden Charakters). Auch mag es immerhin angezweifelt werden, daß die Nasalanlautung dem Bantu in demselben Umfange angehört hat, in welchem sie in dem Igboischen aufscheint. Der ganze Organismus des Bantu-Typus und namentlich die Präfixe lassen es zudem als unwahrscheinlich erkennen, daß die Nasalverwendung immer der igboischen Nasalanlautung entspreche; wir wissen z. B., daß im Kongo eine rein phonetische (euphonische) Nasalanlautung bei manchen Eigennamen besteht. Immerhin wird es sich vielleicht durch eine weitere Erforschung des Bantu und seiner genetischen Zusammenhänge bestätigen, daß Nasallautungen in der logischen und formalen Gestaltung des Bantu sehr bedeutsam gewesen sind, auch im Sinne der eben erörterten igboischen Anlautung. Manche pronominale Erscheinungen (Demonstrative, Determinative) innerhalb des Bantu-Gebietes scheinen durch ihren stark nasalen Charakter ziemlich darauf hinzudeuten.

An zweiter Stelle kommen das Gengbe und Ehw'e in Betracht; über die mehrfachen und wesentlichen Verwandtheiten der beiden Sprachen haben wir hier nicht zu untersuchen; lediglich die Artikellautung *a* bzw. *la* muß uns interessieren. Indem wir uns mehr auf das Ehw'e beziehen, stellen wir ein Dreifaches fest: es gibt einen Artikel, der die Form *a* hat und individuativisch ist (*a*); dieser Artikel wird dem Worte (Nomen) angehängt und ist häufig durch *la* (bzw. in dem formklaren Anlo-Dialekt *le*) vertreten (*b*); es findet sich auch eine *a*-Anlautung, zu deren Entstehung jedenfalls auch phonetische bzw. euphonische Momente beigetragen haben (*c*).

Was zunächst die *a*-Anlautung betrifft, so ist sie jedenfalls als Formfüllung in vielen Fällen zu fassen; daneben scheint diesem Vorsatzvokal auch die Funktion eines Wortbildungselementes in dem Sinne zuzukommen, daß logisch durchaus neue Bedeutungen mit seiner Hilfe in der Form gebildet werden. Wenigstens mögen durch diesen Vorlautungsvokal gleiche Formen von mehr weniger ungleicher Bedeutung unterschieden worden sein. Immerhin lassen sich indes auch Fälle anführen, die das anlautende *a* in einer logisch-grammatischen, und zwar näher in der individuativischen Geltung zeigen. Dazu seien ein paar Beispiele angeführt:

kla wohl beleibt, genährt, fett sein

a-kla Leber; auch in der Bedeutung: der rundliche Kuchen (aus Bohnenmehl und Palmöl oder aus Pisang).

kpa abschneiden, beschnitzen

a-kpa Abteilung, Abschnitt, Teil.

koto gebogen, gekrümmt

a-koto längliches und am Ende spitz zulaufendes Schneckengehäuse.

Im Gengbe können wir dasselbe verzeichnen. Überdies kann auffallen, daß sich besonders auch im Gengbe Reduplikativbildungen von derselben Art finden, wie wir sie beim Igbo so oft antreffen; während sie aber hier durchschnittlich von dem artikelhaften Vokallaute präsigniert werden, fehlt ein solcher

Vokallaut im Gengbe dort regelmäßig, wo er nicht sonst zum Stamme gehört oder in anderer Eigenschaft bedingt ist. Daß jedoch auch im Gengbe eine solche Vokalanlautung in einer früheren Periode bestanden hat, halten wir schon darum für wahrscheinlich, weil sich Überreste davon noch vorfinden; so hat z. B. das Wort „Tabak“ im Gengbe *ataba*. Vielleicht noch größere Beachtung verdienen folgende Beispiele:

<i>du</i> beißen	<i>a-du</i> (der) Zahn
<i>gban</i> von Früchten einsammeln (zusammentragen)	<i>a-gban</i> Bürde, Bündel
<i>hen</i> tragen	<i>a-hen</i> Botschaft
<i>kpe</i> erfreuen, helfen	<i>a-kpe</i> (der) Dank
<i>sala</i> Lager	<i>a-sala</i> Feldlager.

Die letzten beiden Wörter (*sala*, *a-sala*) werden auch in derselben Bedeutung gebraucht und gibt sich insofern die zweite Form jedenfalls als eine Erweiterung der ersteren.

In betreff der Ehwe'schen Artikelauslautung ist besonders noch zu erwähnen, daß sie auch als *o* in allerdings selteneren Fällen erscheint und daß der sprachlich sehr ausgebildete und formdeutliche Anlo-Dialekt statt der Artikelverstärkung *la* die Form *le* gebraucht. Überhaupt findet sich gerade in diesem Dialekte die Artikellautung in häufiger Anwendung. Die Form *la* bzw. *le* ist als eine kopulativische Verstärkung des auslautenden Artikelvokales zu fassen (*le* = [da] sein); wenigstens erscheint uns diese Erklärung nach dem Stande der bezüglichen Sprachkenntnis wahrscheinlicher als jede andere mögliche. Die artikelhafte Vokalauslautung des Ehwe hat einen ausgesprochen determinativischen Sinn, der zuletzt als Individuation zu begreifen ist; es wird dieser Artikel namentlich in Erzählungen, wie wir es ganz ähnlich im Kongo getroffen haben, als Hinweis auf Bekanntes und also als dessen individuativische Wiederaufnahme angebracht.

Kürzer als die eben zum Vergleiche herangezogenen Sprachen lassen sich die Ful-Sprache und das Haussa abtun, welche beide und mehr noch die letztere dem hamitischen Typus näherkommen. Aus der Ful-Sprache führen wir als von einiger Wichtigkeit die Artikelsuffixe von individuativischem Charakter an. Solche sind einmal *re*, *ri*, *ro*; sie könnten etwa mit dem deutschen unbestimmten Artikel verglichen werden. Nicht mehr so genau lassen sich die Nominalsuffixe *nde*, *ndi*, *ndo*, *ndu* (*du*) in ihrer logisch-grammatischen Geltung dartun; doch scheint uns ihr artikelhafter Charakter oder wenigstens ihre Verflüchtigung zu diesem kaum zweifelhaft zu sein; vielleicht darf das determinativische *n* als ein Anzeichen davon gelten. Bei beiden Suffixreihen muß uns der Vokalwechsel auffallen; er entsteht nachweisbar nach dem Gesetze der Vokalharmonie bzw. der Vokalassimilation. Andere Suffixe von unzweideutig individualisierender Kraft sind: *dom*, *djom*; *ngol*, *ol*. Diese Suffixe finden wir in der reinen Funktion einer Substantivierung und weil sie Demonstrativpartikeln sind, die hier ihre pronominale Kraft wesentlich nicht mehr besitzen können, müssen sie wohl als Artikel verstanden werden; ihr Sinn ist schließlich individuativisch. Bemerkenswert ist im besonderen noch, daß diese Artikelsuffixe auch dort gesetzt werden, wo das vollwertige unverbundene Demonstrativpronomen — es kann auch ein anderes Pronomen sein — zum Nomen tritt.

Noch erwähnt werden kann das Nominalsuffix *o*, wie es der Personenklasse allein angehört. Über seinen ursprünglichen grammatischen Bestand und Gehalt läßt sich vorläufig lediglich vermuten. Doch ist es durchaus angängig, jene personifikative Endung schon ursprünglich eine bloße Individuationspartikel im engeren und eigentlichen Sinne sein zu lassen. Jedenfalls halten wir es für unwahrscheinlich, daß in dem suffikalen *o* ein ursprüngliches Nomen liegt, wie es analog von bantuischen Nominalpräfixen angenommen zu werden pflegt. Vorderhand mag es wohl die am meisten verständliche Ansicht sein, in dem suffikalen *o* der Personenklasse sei das Personalpronomen der (männlichen und weiblichen) dritten Person zu erkennen; das sächliche Pronomen der dritten Person lautet auf *i*. Wir erinnern uns hier an den pronominalen Artikel im Bantu, wie er durch Vorsetzung des Pronominalstammes gebildet wird. Ebenso könnte man den demonstrativischen Artikel im Bantu, wie wir ihn etwa im Kinyamvesi beobachteten, mit den demonstrativischen Nominalsuffixen des Ful in Vergleichung bringen. Man wird an bantuischen Substantivbildungen wie etwa Duala *e-nyon* (von *nyo* „trinken“) „Getränk“ abnehmen können, wie vielverschlungen die Zusammenhänge zwischen den afrikanischen Idiomen sein mögen; das suffikale *n* (*-on?*) des Duala weist wohl einigermaßen auf demonstrativische bzw. individuativische Suffixformen des Ful, während man bezüglich des präfikalen *e* zweifeln kann, ob es wesentlich anders als etwa die vokalische *e*-Anlautung des Igbo oder näher noch des Kongo zu werten sei. Man könnte z. B. auch Ful *esi* (Schwiegevater) und Kongo *ese* oder *eese* (Vater) nützlich zusammenhalten. Wenigstens glauben wir dem Ful entnehmen zu können, daß sich innerhalb desselben Idioms bisweilen mehrfache Artikelbildungen finden; wenn wir daher im Bantu nicht alle artikelartigen Bildungen als dasselbe klassifizieren mochten, so braucht dies nicht zu befremden. Nach all diesen Vergleichungen erweist sich aber immer wieder die vokalische Anlautung als reiner und unmittelbarer Artikel bzw. Individuativ.

Keinerlei sichere Anzeichen von einem Artikel (Individuativ) finden wir im Haussa; die arabischen Bildungen kommen als dem Haussa eigentlich fremdes Sprachgut nicht in Betracht. Doch scheinen uns die Vokaldehnungen — am häufigsten kommen sie bei *a* und *o* vor — eine Art Artikel anzudeuten. Wir führen bloß drei Beispiele an:

gaži ermatten (unter einer Anstrengung)

gaži-a (die) Ermüdung.

maikarīfe kräftig, mächtig

karīfē (die) Macht, Stärke, Kraft.

tafi reisen

tafi-a (die) Reise

mai-tafia (der) Reisende.

Von einem Vorsatzvokale treffen wir im Haussa nur sehr spärliche Reste; man könnte indes z. B. hinweisen auf Wortvergleichen wie:

Haussa: *a-ngulu*

„ *a-nfani* (der) Nutzen

Ful: *ngodarje* (der) Geier

„ *hana* nützlich sein.

Bemerkenswert ist endlich im Haussa die verdeutlichende, individualisierende Setzung des verbundenen Personalpronomens der dritten Person:

safia ja ji = Morgen er wird (macht):
(Es) wird der Morgen.

Von den südlich des Bantu-Gebietes liegenden Idiomen beziehen wir uns noch auf das Nama; wie das Lautwesen so ist auch der Bau dieser Sprache zunächst wesentlich verschieden von dem Bau und dem Lautbestand des Bantu. Immerhin finden sich Zusammenhänge zwischen beiden. Hier kommt für uns eine artikelhafte Erscheinung des Nama in Betracht. Wir meinen nicht etwa die suffikale Geschlechtspartikel (*-b*, *-s*, *-i*), sondern eine besonders beim Pronomen aufscheinende und in emphatischer Rede (früher noch mehr als heute) angewendete ebenfalls suffikale Vokallautung, welche beim Nomen an den Geschlechtsartikel angefügt wird. Der Kürze halber führen wir bloß ein paar Formen an:

<i>eib-a</i> er	<i>eis-a</i> sie	<i>ej-i</i> es
<i>b-a</i> er	<i>s-a</i> sie	<i>i-e</i> es
<i>ab-a</i> sein	<i>as-a</i> ihr	<i>ai-e</i> = <i>ae</i> sein (neutr. comm.).

Verbindungen mit *khoi* (Mensch):

khoiba = *khoi-b-a* der Mann
khoisa = *khoi-s-a* die Frau
khoiie = *khoi-i-e* der Mensch.

Im Dual: *khoi-khum-a* wir beiden Männer; wir die beiden Männer
khoi-m-a wir beiden Frauen; wir die beiden Frauen
khoi-um-a wir beiden Menschen; wir die beiden Menschen.

Der Charakter dieser erweiternden Vokalsuffixe ist genau als formale und logische Emphase, also als Euphonie und Individuation zu bezeichnen. Wir bemerken auch eine gewisse Vokalharmonie, indem der *i*-Laut das *a* auf ein *e* zu verringern pflegt. Wenn wir die verstärkten Formen namentlich auch in appositioneller Stellung mitunter treffen, so ist das ebenfalls beweisend für die vorige Charakterisierung und es besteht gerade hierin eine bezeichnende Analogie zwischen dem Nama einerseits und dem Bantu oder wieder dem nigerischen Ehw'e anderseits.

* *

Nach drei Richtungen haben wir nunmehr die bantuische Artikelfrage aufzuklären und zu lösen versucht: aus dem bantuischen Sprachmaterial selber; aus allgemeineren sprachphilosophischen Erwägungen; endlich aus der vergleichenden Heranziehung verwandter oder benachbarter Idiome. Nur in dieser dreifachen Hinsicht läßt sich jene Frage noch mehr aufhellen und zu einer endgültigen Lösung bringen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß einmal eine andere Hypothese als die von uns vertretene mehr bewiesen wird; wir sagen das nicht deswegen, weil wir unser Beweismaterial und unsere Beweisführung schwach empfänden, sondern weil wir uns der Wissensgrenzen bewußt sind;

denn noch sind die Forschungen über den Bantu-Typus und dessen Dialekte zu wenig umfangreich und entwickelt, als daß sich davon über die behandelte Frage ein abschließendes und ganzes Urteil abgeben ließe. Und sollte nun später eine andere Lösung vorgetragen und als wahr angesehen werden, so wird dies erst nach einer befriedigenden Erledigung der von uns angeführten Beweismomente geschehen können; dann würde uns genügen, Gedanken aufgeworfen zu haben, welche geeignet sind, den Weg zu der richtigen Lösung entweder zu weisen oder doch zu klären.

Wie wir uns im Thema zumeist an dem bantuischen Sprachmaterial selbst orientiert haben, so wird gerade aus dieser Quelle eine weitere Verständigung gesucht werden müssen. Namentlich sind es drei Punkte, deren Erörterung auch für die Artikelfrage ersprießlich zu sein verheißt: die nominalen Präfixe, die pronominalen Formen und beider Zusammenhang. Anderseits ist aus einer allseitigen und genauen Lösung der Artikelfrage wiederum manche Aufklärung jener drei Punkte zu erwarten. Schon diese Zusammenhänge lassen die Wichtigkeit der Artikelfrage erkennen; und diese erhöht sich noch, wenn man in Anschlag bringen will, welche Bedeutung dem Bantu-Typus im Rahmen zunächst der afrikanischen Sprachforschung zukommt. Denn unseres Erachtens liegen im Bantu wesentliche Reste eines afrikanischen primitiven Uridioms vor, so zwar, daß eben das Bantu als der vollwertigste Erbe dieser alten Muttersprache möglich zu gelten hat. Auch darüber wird letzten Endes die Erforschung der einzelnen afrikanischen Sprachen und Sprachgruppen, also mit die Erforschung des Bantu, immer deutlicheren Aufschluß bringen können. Wir haben im Bantu sowie in den anderen vergleichungshalber beigezogenen Idiomen artikelhafte Erscheinungen als Individuative feststellen können; die lautliche Natur dieser Partikel gibt sich im allgemeinen vokalisch, wenn auch andere Bildungen, die jetzt ungefähr dem rein vokalischen Artikel in der Bedeutung entsprechen, nicht ganz fehlen. Damit haben wir auch die zwei Momente angedeutet, um deren Nachweis uns eigentlich zu tun war: die vokalische Lautung als das formale und die individuativische Geltung (Entstehung, Urbedeutung) als das logische Moment.

(Fortsetzung folgt.)



Mariage au Nord du Liban.

Par l'abbé M. SAFI, professeur au collège de Bicherri, Liban.

C'est un grand souci que d'avoir beaucoup de filles, ausssi a-t-on hâte de les marier sitôt qu'un prétendant se présente; quelque fois à l'âge de 14 à 15 ans, de fois moins et selon la bonne fortune, car il importe de profiter des occasions et de ne jamais compromettre l'avenir de la fille en la faisant trop attendre. Si jamais une jeune fille a le malheur de dépasser la vingtaine sans avoir lié sa destinée à aucune personne, alors le proverbe arabe dit: Mettez votre fille sous le vinaigre, *Dah bintak taht el-kal*; c'est à dire qu'il faut la mettre au rebut comme une antiquité sans valeur, et tout espoir d'union pour elle sera désormais perdu.

Malheureusement de nos jours, les expatriations en Amérique ne justifient que trop les funestes vérités de ce proverbe. A part l'énorme somme que les parents doivent, au prix de mille sacrifices, offrir au fiancé de leur fille, celle-ci se voit, le plus souvent, contrainte à renoncer à son rang et à ses titres pour accorder sa main à un époux obscur et sans fortune, heureuse encore si sa mauvaise destinée ne la persécute jusqu'à accepter pour époux un octogénaire, cas très commun ici.

Il n'en était pas ainsi, il y a une trentaine d'années; les rangs avaient leur distinction, les filles leur valeur, et les jeunes gens, après s'être vainement épuisés à contenter la cupidité de leurs beaux-pères, ne conquéraient, le plus souvent, leurs futures maîtresses qu'à la pointe de l'épée, ou par des ruses qu'ils employaient pour tromper la vigilance paternelle et les enlever de nuit. Leur sort était alors à envier et elles se pouvaient dire maîtresses dans toute l'acception du mot. Elles se dédommagent maintenant de leur grandeur déchue en devenant plus libres qu'autrefois, et en se mettant au niveau de l'homme par la voie de l'instruction.

Costume.

Avant de passer aux cérémonies de mariage, il me semble nécessaire d'ouvrir ici une parenthèse pour décrire le costume indigène, celui d'autrefois sans doute, démodé aujourd'hui surtout chez les riches et les habitants des villes, mais que les paysans ne cessent de porter.

Un *chervval* (large pantalon), un gilet et un *abayat* (pardessus, confection grossière du pays) mêlé souvent de fils d'or ou d'argent, font tout l'acoutrement de l'homme. Ajoutez à ceci quelques armes. La différence des classes, surtout des religions ne permettait pas autrefois plus de luxe; ainsi un paysan ne pouvait s'habiller comme un cheik, ni un chrétien comme un musulman. Le drap surtout était sévèrement défendu à celui-là, et la moindre infraction de ce genre pouvait amener de grands malheurs. Des pièces officielles qu'on trouve encore soigneusement conservées chez des chrétiens comme de rares antiquités témoignent du despotisme de l'ancien temps. Ces pièces, conférant à quelques chrétiens — pour un service rendu sans doute — le droit de revêtir le drap, sont rédigées d'une manière trop originale pour ne pas mériter une place dans l'Anthropos. En voici un petit échantillon.

IBRAHIM PACHA, voulant accorder à un cheik chrétien la permission de revêtir le drap, lui envoya un firman ainsi conçu :

« Nous IBRAHIM PACHA, par la grâce de Dieu et de son Prophète gouverneur général de Syrie, daignons accorder à l'infâme et impie chrétien (ici son nom) dont la race soit à jamais confondue, la permission de porter le drap. Lui seul pourra user des faveurs de notre haute Altesse, car si dans sa famille ou ailleurs quelqu'un ose l'imiter, il attirera sur lui et sur sa race maudite notre juste et terrible courroux. »

Des actes de vente faits par des musulmans à des chrétiens n'en contiennent pas, à l'adresse de ceux-ci, moins de blasphèmes et d'épithètes injurieuses.

Pour la coiffure, il est difficile d'en déterminer l'espèce; elle varie selon la localité et le goût de chacun. C'est tantôt le *tarbouch azizi*, bonnet turc qu'on porte sur la tête, tantôt le *agaal* (espèce de grosse corde en laine qui fait deux fois le tour de la tête comme une couronne); ici une toque appelée *loup padé* d'une forme pyramidale, là, spécialement dans les villes, des chapeaux et des casques.

Mais le bonnet de prédilection, le bonnet dont on faisait usage autrefois et qui n'a pas complètement disparu de nos jours, c'est le bonnet marocain ou *tarbouch mograbi* (forme hémisphérique) pourvu d'une grosse houppe mobile ou fixée derrière la tête par un riche et petit turban appelé *kaffié*.

Le tatouage qui était en grand honneur, il y a une trentaine d'années tend à disparaître et c'est à peine si l'on rencontre quelques Maronites portant sur le revers de la main ou sur la jambe une figure de lion armé ou quelque autre gravure symbole du courage et de la force.

Le costume de la femme, moins simple ça va sans dire, est aussi sans recherche.

La femme d'autrefois (comme aujourd'hui la paysane) mettait toute sa vanité dans ses parures; elle en portait au cou, aux oreilles, aux bras, sur la poitrine et quelque fois aux pieds, de toutes les qualités, en verre, en ambre et en argent ou en or selon ses moyens et son rang. Une habitude encore très répandue dans le district d'Akaar, c'est que les femmes ont des boucles d'oreilles si lourds, si pesants que, pour en supporter le poid, elles les retiennent par une chaîne en or ou en argent qui, après avoir fait le tour du visage, vient s'attacher par ses deux extrémités aux deux boucles dont elle supporte la pesanteur et préserve ainsi les oreilles de se déchirer. Pour la 1^{ère} fois que j'ai aperçu ces femmes, je n'ai pu retenir une exclamation, tant était grand mon étonnement, surtout de la chaîne qui encadrait le visage et dont je ne pouvais comprendre la fonction.

La femme a la chevelure tressée en longues nattes descendant jusqu'à ses pieds et aux extrémités desquelles pendent des torsades d'or ou d'argent qui flottent autour de sa taille et résonnent au moindre mouvement qu'elle fait. Sa tête est couverte d'un bonnet hémisphérique pourvu d'une houppe comme celle de l'homme, mais plus longue et beaucoup plus large, partagée en trois partis dont deux retombent des deux côtés sur la poitrine, l'autre, imitant les cheveux, flotte sur le dos. Un *moukaddar* (espèce de ruban semé

de paillettes d'or et de perles), s'adaptant au bonnet, va se renouer derrière la tête et retomber ensuite sur la poitrine par ses deux extrémités pourvues chacune d'un gland tissu d'or et de soie. Au-dessous de ce *moukaddar*, émergent des séquins d'or courant sur le front, d'une tempe à l'autre, et produisant ainsi l'effet d'un ruban brillant.

On rencontre, dans quelques régions, spécialement à Bicherri, des vieilles femmes portant au sommet de la tête une calotte d'argent, ayant la forme d'une coupe renversée. A tout cela, il faut ajouter un scapulaire, tissu d'or et de soie qui pend visiblement au cou de la femme.

Maintenant que nous avons donné ces détails, entrons dans le mariage.

Négociation.

Aussitôt que le choix d'un jeune homme tombe sur une fille, il en fait part à ses parents, qui, avant de donner leur assentiment convoquent leurs proches et les principaux de la famille pour délibérer ensemble. Si, après toute délibération, on juge que c'est un bon parti, les négociations commencent. On recourt, pour cet effet, à une personne de la famille ou du dehors connue par sa sagacité et son savoir faire. Mais toujours voudra-t-on ne pas s'en charger, et cherche-t-on à ne pas se mêler d'une question qui, le plus souvent, tournera à son malheur et le rendra l'objet de haine et de malédiction des deux époux. Le proverbe arabe dit: *iss'a biginâsi vva la tiss'a bigeâsi*, chargez-vous plutôt des funérailles d'un homme que de son mariage.

L'expérience fait que ce proverbe se trouve rarement démenti, car, au bout des deux ou trois mois de leur union, il arrive que les deux époux se brouillent ensemble, ils s'invectivent, vocifèrent des injures et des blasphèmes l'un contre l'autre et finissent par se quereller ou que le mari bat la femme. Celle-ci se lamente, accuse le sort d'injustice envers elle, maudit l'heure qui lui avait fait connaître un époux brutal et charge d'anathème et de malédiction l'homme qui lui avait persuadé de lui accorder sa main. Et le mari de lui répondre sur le même ton en vomissant un torrent d'injures contre celui qui l'avait trompé en lui insinuant que c'était une bonne et vertueuse fille.

S'ils vivent dans une inaltérable amitié, l'intermédiaire, au contraire, n'en bénéficiera pas; on attribue leur mutuel accord à leur bonne étoile ou à la vertu de leurs pères et mères.

Les négociations se font en secret et avec les plus grandes réserves pour que, dans le cas qu'elles échouent, le parti refusant n'ait pas à faire le fier au dehors en jasant sur le compte de l'autre, et surtout pour ne pas mettre en jeu la réputation de la jeune fille, car le proverbe arabe dit: *malhoûn man ya-koul: taoub el-bînt vva-sek*, maudit soit celui qui dit d'une fille que son habit est sale.

Ce n'est que lorsque tout aurait été conclu que les parents et amis du jeune homme se rendent publiquement dans la maison de la future, envahie déjà par les siens. Accueil gracieux du côté de ceux-ci, compliments et démonstrations d'affabilité du côté de ceux-là; après quoi l'on aborde le sujet qui a motivé cette visite et l'on se met à débattre les conditions déjà connues et arrêtées à l'avance. Quand les deux familles sont d'accord, on rédige le

contrat du mariage auquel les assistants apposent leurs signatures et l'on se prépare pour les noces futures.

Je ne décrirai pas ici les fiançailles qui se font sans cérémonies et quelque fois par les parents, bien longtemps avant que les enfants aient atteint l'âge de la raison. Mais libre à ceux-ci de les rompre ou de les continuer plus tard.

Cérémonie.

La veille du jour fixé pour le mariage, la fiancée se rend au bain¹, assistée de toutes ses parentes et amies, et, le lendemain dès l'aube, les cris de joie poussés par les femmes retentissent: «*Li! li! li!* Bonheur! bonheur! bonheur!²!»

A ce signal, hommes et femmes accourent soit chez la mariée, soit chez le mari, en fredonnant des chansons adaptées à la circonstance. Les jeunes gens surtout, à leur approche de la maison du mari, s'arrêtent, et, brandissant les armes, le chef de la bande pousse, à tue-tête, le cri de guerre suivant, appelé *thourob*:

«*Hô! aris la tatel el-hamm,
Nahna rijalaz sibaâ, i
Wisbor ta yet-lah eddaou
Bitchouf hadf errâ-ab.*»

«Oh! mari, n'aie pas peur!
Nous, tes gens, sommes des lions.
Attends le lever du jour!
Et tu verras le roulement des têtes.»

La bande, qui avait fait chorus avec son chef, termine avec lui:

«*Inaïc ya aris inaïc*» «Attentions à tes yeux, mari, attentions à tes yeux.

Suivent les salves, les *zlaghites* ou cris des femmes montant jusqu'aux cieux: «*Li! li! li!* Bonheur! bonheur! bonheur!»

Ensuite, on fait irruption dans la maison et l'on se met, les uns à danser, les autres à chanter. Les jeunes filles entourent la mariée et procèdent à sa toilette. Il y en a même qui dansent avec les habits de noce; cette danse est d'ordinaire propre à la mère de l'époux ou de l'épouse. Comme la coutume veut que l'on étale, sur un plateau de paille appelé *sainyat*, les habits de noce pour en faire admirer la richesse des spectateurs, la mère de la fiancée ou du futur, au moment de ses évolutions sur elle-même, attrappe, à la hâte et sans s'arrêter, le plateau des mains d'une des assistantes et continue ainsi à tourner avec la plateau quelle élève au-dessus de sa tête. De fois, loin de prendre le plateau, elle en happe, au passage, un habit quelle passe d'une main à l'autre³.

Pendant ce temps, les gens du dehors arrivent et se font annoncer par le *thourob*, cri de guerre, auquel on répond par un chant analogue, en allant à leur rencontre.

¹ La mère de l'époux est, d'urgence, invitée à ce bain pour s'assurer si la fiancée de son fils a les vertues féminines.

² Ce cri de joie, appelé *zlaghites*, est très expressif et d'un effet le plus pittoresque. Les femmes, pour le tirer, se mettent les doigts dans la bouche et font jouer la langue comme un ressort entre le palais et la base.

³ Cette danse a lieu aussi dans les funérailles d'un jeune homme ou d'une jeune fille.

Les *thourobs*, les danses, les *zlaghites* et les salves continuent tour à tour jusqu'à ce que le groupe des invités soit au complet; alors on se prépare pour se mettre en marche pour l'église. Le mari y est conduit d'avance et sans cérémonie accompagné seulement par quelques-uns de siens. C'est à la mariée qu'on fait le plus grand honneur en la conduisant avec grande pompe à l'église pour recevoir la bénédiction nuptiale, et de là jusqu'à la maison de son futur.

Quand tout est prêt et que la mariée aura revêtu tous ses parures et bijoux, la cérémonie commence.

La foule se forme en deux lignes parallèles, celle des mariés et celle des célibataires. Ceux-ci ont, à leur tête, un drapeau tenu et gardé par les plus intrépides d'entre eux, ceux-là une poule prise dans la basse-cour de la mariée et fixée au bout d'une lance ou d'un roseau. Je n'ai pus obtenir aucune explication sur cette coutume bizarre. Peut-être que la poule symbolise la cupidité dont on taxe les mariés qui, différemment des célibataires, se désistent de tout idéal et ne s'arrêtent qu'aux choses purement lucratives.

La mariée¹, couverte d'un voile de gaz, monte au milieu de la colonne, sa commère, également à cheval (et quelque fois toutes les deux à pieds lorsqu'il n'y a qu'un petit trajet à faire), va à ses côtés. Une troupe d'élites entourent la mariée et lui font rempart de leur corps, car, il faut se mettre en garde contre les rivaux du mari, qui, le plus souvent, profitent du tumulte général pour enlever sa fiancée, on encore pour éviter l'usage appelé *at-talim*, toucher, que d'autres gaillards ennemis cherchent à faire sur la personne de la mariée, soit en lui brûlant le pan de sa robe, soit en y faisant une coupure avec le couteau.

Toute précaution prise, la procession se met en branle, en ayant soin de ne pas s'engager par le même chemin qu'avait suivi le mari. Les cris de joie: «*Li! li! li!* Bonheur! bonheur! bonheur!» reprennent de plus belle. Les femmes élèvent la voix pour chanter leurs *zlaghites*, tantôt à l'adresse du mari, tantôt à l'adresse de la mariée, de fois pour faire l'éloge d'un amant, d'un ami ou d'un parent faisant parti du cortège. En voici quelques spécimens:

1° Au mari:

«*Êtha ya ariss sroge el-kaïl vvah-diha!*

«Eh! ô mari, sellez les chevaux et faites les ferrer!

Êtha vvah-koûn fi alalîha

Eh! habitez dans ses hauteurs! (C'est-à-dire ses domaines.)

Êtha kallî kioul el-lac tarha fi mrahjiha

Eh! laissez vos coursiers en paître les prairies!

Li! li! li!»

Bonheur! bonheur! bonheur!»

2° A la mariée:

«*Êtha ya arouss srir el-vvârd rapêki,*

«Eh! ô mariée, un lit de rose te reçut,

¹ Chez les Bédouins, le mari et la mariée sont montés face à face sur un seul dromadaire et proménés ainsi au milieu de la foule.

Êtha ya jaouhra mitmani mîn kain moukabeki

Eh! ô joyeau précieux, qui te cachait?

Êtha baïc atâki vva arissik zêd maghnêki

Eh! ton père t'enrichie et ton époux augmenta ton prix,

Êtha koul el-banat ricsou vva anti el-yaoum maglêki

Eh! toutes les filles sont à bon marché, mais tu es aujourd'hui inappréciable.

Li! li! li!»

Bonheur! bonheur! bonheur!»

3° A un amant on à une personne chère:

«Êtha... rah al-blad vva kal ya oumma

«Eh! (ici son nom) est parti pour le pays en disant, ma mère,

Êtha ana sabh-el-rijal la tatali houmma

Eh! je suis un lion; sois sans crainte à mon sujet!

Êtha in kain ma birik srouge el-kail biddamma

Eh! si je ne lance mes coursiers dans une mare de sang,

(Mot à mot: si je ne pétris, dans le sang, les selles des coursiers)

Êtha mab-coûn sabh errijal vva la ougt errijel oumma.

Eh! je ne serai pas un lion d'homme, ni ma mère la sœur des hommes valeureux!

Li! li! li!»

Bonheur! bonheur! bonheur!»

4° A la foule:

«Êtha nahna amara, amara mîn bled Gébail

«Eh! Nous sommes les émirs, émirs de Gébail (l'ancien Biblos),

Êtha man you-mel za'âra yadique boua-bina bil-laïl

Eh! quiconque se sent courageux, qu'il ose battre à nos portes, la nuit!

Êtha nousbi harimou vva noutrok ahla-hou bil-vvaïl

Eh! nous confisquerons ses femmes et laisserons les siens dans le malheur.

Li! li! li!»

Bonheur! bonheur! bonheur!»

Ces *zlaghîtes*, poésie vulgaire du peuple, sont pleins d'images et de métaphores. Une seule femme les chante, les autres écoutent et attendent la fin pour faire chorus avec elle en criant, à tue-tête: «*Li! li! li!* Bonheur! bonheur! bonheur!»

De leur côté, les hommes poussent leur cri d'appel «*thourob*», déchargent leurs fusils à la fin de chaque couplet, et, de temps à autre, parcourent les rangs pour s'assurer si tout est en bon ordre. La foule marchant à pas lent, apostrophe la mariée en ces termes:

«Dakka vva nisf ala-mihlic btel-hiki ezzaour

«Va, lentement! il est encore temps pour rejoindre les pèlerins.

Alla ya kalliki li ihlic

Que Dieu te conserve à tes parents!

Dakka vva nisf ala-mihlic btel-hiki ezzaour.»

Va, lentement! tu pourras encore rejoindre les pèlerins.»

Partout où la procession passe, les gens sortent de leurs maisons pour honorer la mariée. Ceux-ci jettent sur elle des noix, ceux-là des figues et des raisins secs; ici, on brûle devant elle de l'encens, là, on lance de petites monnaies que les enfants et les pauvres se disputent entre eux; et généralement, tous l'accompagnent de leurs vœux et de leurs souhaits les plus chaleureux.

Sur ces entrefaites, l'on débouche à l'église, le mari et ses amis sont là dans l'attitude de l'impatience. On y entre et la cérémonie commence.

Les jeunes gens, toujours sur le qui-vive, ne perdent pas de vue la mariée pour laquelle on craint quelque mauvais coup. De plus, pendant la bénédiction nuptiale, une femme, munie d'une aiguille, s'approche de la mariée, et, à son insu, elle lui coud la robe avec un fil sans nœud. Elle prétend ainsi la prémunir contre le mauvais œil et la magie.

A la fin de la cérémonie, le mari est porté en triomphe hors de l'église où l'on s'empresse de lui faire ses félicitations: *Bil rafa vval-banîn* nous vous souhaiterons bonheur et postérité; ou, *moubarak ma sanaht*, béni soit ce que tu viens de faire! ou simplement, *moubaracat* bénie! (sous-entendu, l'épouse).

Après quoi, l'on se remet en marche avec le même ordre que le commencement, se dirigeant vers la maison du mari.

Si la procession traverse un autre village, ce qui a lieu lorsque la fille accorde sa main à un étranger, les choses deviennent graves. Les habitants de ce village courent, à l'approche du cortège, barrer le chemin avec une poutre à laquelle pendent des objets sales: souliers usés, haillons d'une odeur repoussante, vieilles casseroles etc. etc.

Une pierre d'un certain poids appelé *kaïmé*, gît là, à côté de la poutre. Le cortège est défié et ne peut passer qu'en levant le *kaïmé*¹. Les athlètes émergent de la foule et essaient, tour à tour, de lever la pierre. S'ils réussissent, ou si quelqu'un d'entre eux réussit, c'est la victoire; la poutre est écartée et l'on passe avec triomphe. Dans le cas contraire, on leur impose deux conditions humiliantes: Il faut ou payer la piastre de la jeunesse, *gourche ech-chabab*, espèce de contribution qu'aux vainqueurs seuls, il appartient de déterminer, ou subir la honte de passer tous, la mariée en tête, sous la poutre.

Cet usage est tombé presque en désuétude, il n'est pas rare cependant dans quelques localités, spécialement, dans le voisinage des Musulmans, de remarquer, que, lorsqu'on passe, en pareille circonstance, par un gros village, par déférence pour ses habitants, l'on cesse de chanter; il y en a même qui cachent leurs armes on qui quittent leurs montures pour traverser le village à pieds.

Supposons maintenant que la procession arrive à la demeure de l'époux, aussitôt la foule de s'écrier:

«*Gibnal arouss vva-gîna ya boul-ariss laquîna*»

«Nous emmenons avec nous la mariée, père du mari, venez au-devant de nous.»

¹ Il y a deux sortes de *kaïmé*: le *kaïmé* à une seule main et le *kaïmé* à deux mains. Le premier est une pierre de forme pyramidale, pesant 80 à 100 kilos, à son sommet et à sa base est pratiqué un large trou où passe, à frottement dur, un bois en guise de manche. On doit la lever avec une seule main jusqu'à la hauteur de l'épaule, ou au-dessus de la tête. Le second est un rouleau pesant le double du premier et qu'il suffit de lever du sol avec les deux mains.

Les plus proches parents de l'époux¹ sont là attendant devant la porte, mais c'est à la mère de recevoir la fiancée de son fils en fredonnant la chanson qui suit:

«*Ahlèbki ahlèbki*

«Soyez la bien venuel soyez la bienvenuuel

Ahlé belli gèbki

Qu'ils soient les bienvenus ceux qui vous emmènent!

În kaïn hach-chabab gillèbki.

Si ces jeunes gens sont la cause de votre arrivée chez-nous,

Tgihoum el-omar mitl-ma gèbki.»

Que Dieu les garde en retour de leur bonne œuvre!»

Avant de l'introduire on la fait accomplir le rite ci-dessous:

On lui donne du levain qu'elle doit appliquer, d'un seul coup et en forme de croix, sur le linteau de sa future maison; ensuite on lui présente une grenade qu'elle lance, de toutes ses forces, par-dessus la maison. Bon signe si la grenade dépasse la demeure: la mariée serait courageuse, forte dans l'adversité, à même de tout supporter, pour faire le bonheur des siens. Si la grenade tombe sur la terrasse, on en augure mal. Elle serait timide, lâche, un rien l'abattrait et la jetterait dans le trouble.

Introduite dedans, elle est placée ou plutôt exposée sur un lit ou sur un tas d'objets entassés sous elle en guise de piédestal.

Les *zlaghîtes*, les *thourobs* et la salve, qui n'avaient été interrompus de toute la journée, cessent maintenant pour permettre aux danses de se donner carrière. C'est la sœur du mari qui les ouvre. Tournant sur elle-même en remuant un mouchoir avec la main droite, elle chante alternant avec les femmes:

Danseuse: «*Bî'irs haï han-nouné!*

«Félicitez-moi sur le mariage de mon frère!

Gèbou li hal-arouss foustan vva ana lache-ma...»

Ils ont acheté à cette mariée une robe, et, à moi-pourquoi...

Les femmes (terminent le vers inachevé): «*Gèboulé.*»

«N'ont-ils rien acheté?»

Danseuse: «*Gèbou li hal-arouss halak vva ana lache-ma...*»

«Ils ont donné à cette mariée des boucles d'oreilles, et à moi, pourquoi...»

Les femmes: «*Gèboulé.*»

«N'ont-ils rien donné?»

Elle énumère ainsi tous les bijoux, toutes les parures de sa nouvelle belle-sœur, se plaignant de n'avoir pas eu le même sort qu'elle.

D'autres jeunes filles lui succèdent, chantant sur des tons divers et rivalisant de zèle pour se faire admirer et conquérir l'approbation des spectateurs.

Vient ensuite le tour des hommes qui se font surtout remarquer par des tours d'adresse comme tenir deux assiettes appuyées chacune sur la paume de

¹ Dans quelques localités, le mari, avec quelques-uns des siens, devance la procession et va, au moment où la mariée fait son entrée dans la maison, se planter sur la terrasse, au-dessus de la porte. Cette superstition a pour but d'intimider la mariée qui, voyant son époux au-dessus d'elle, le subit et vivra dans son obéissance sans jamais essayer de lui dicter sa volonté.

la main et dont le mouvement de rotation empêche seul de tomber; tantôt on prend deux poignards dont on s'administre de rapides coups sans en être touché. De fois le danseur, tout en évoluant rapidement, se couche à terre et en enlève avec ses paupières une aiguille ou une épingle.

Le danseur (ou la danseuse) tient généralement en main un mouchoir qu'il remue sans cesse, ou une espèce de petites cymbales, deux en chaque main, passées par le pouce et l'index et dont le battement donne quelque son aigu.

Cette bruyante journée se termine ordinairement par quelques traits et danses comiques dont voici quelques échantillons:

Un jeune homme paraît en scène et évolue sur lui-même en fredonnant ce qui suit:

«*Yammi baddi etjaouz*

«Ma mère, je veux me marier

Winzel assouq et-haouge.»

Et aller faire mes achats au bazar.»

Et la foule de lui répondre après chaque vers en battant des mains:

«*Hni yêlek ya hni yêlek.*»

«Que vous êtes heureux! que vous êtes heureux!»

Puis il s'adresse au mari, demandant un *kaha*, cadeau. Il lui en donne un, et tous les spectateurs de l'imiter en livrant au danseur un objet pris au hasard: un mouchoir, un gilet, un bonnet etc. Quand tout est emballé dans son *kourge* (sorte de sac improvisé avec son *abayat*, pardessus), il tire un à un chacun de ces objets et, le présentant à une bougie allumée qu'il tient en main, il menace de le brûler si le propriétaire ne lui dit une chanson à son éloge. On verrait alors des personnes qui n'avaient jamais ouvert la bouche s'efforcer, au grand amusement de la foule, à s'égosiller un chant sous peine de voir brûler leur objet détenu.

Un second descend au milieu en criant sans relâche:

«*Acsitni in-nahli ya hô.*»

«L'abeille me pique, Messieurs.»

Il fait le tour du cercle, donnant des coups de pied par ci, des coups de poing par là, renversant ici un jeune homme, heurtant là une jeune fille et s'arrachant, comme un forcené, ses habits jusqu'à ce qu'il ne lui reste que la chemise et le caleçon. La foule, riant aux éclats, fait semblant de l'en empêcher en lui criant sans cesse:

«*Lah! lah! lah!*»

«Non! non! non!»

Un troisième arrive. C'est un homme qui porte un autre sur son dos et tient à la main droite un *modas* (sorte de botte arabe usée). Il annonce qu'il se rend en ville et chacun de lui faire sa commande. Il répond à chaque personne: «à la *râssi*» volontier (mot à mot: sur ma tête) et en portant sa main sur son front en signe d'assentiment, le *modos* retombe sur la tête de l'autre qui crie de douleur et dont la mauvaise mine ne fait qu'augmenter la gaieté des assistants.

Ce n'est que fort tard que cette foule se disperse après avoir eu droit à tous les égards de l'hospitalité. Défense, la 1^{ère} nuit, au mari, de partager la couche de sa compagne, il ira coucher chez son compère, tandis que la commère tient compagnie à la mariée et dort chez elle¹.

Casret-el-ijr (casse-pied).

Trois jours après leur mariage, le couple, accompagnés de leurs amis, se rendent chez les parents de la mariée qui, pour la dernière fois, met officiellement le pied dans la maison paternelle. Cette visite, comme son nom l'indique, *casret-el-ijr* casse-pied, a pour but d'inspirer à la mariée de l'horreur pour la maison paternelle pour ne vivre désormais que pour son époux seulement. Aussi dès leur arrivée, les convives se livrent-ils à une joie effrénée, cassant et brisant tout ce qui leur tombe entre les mains, car l'usage veut que l'on fasse le plus de mal possible aux parents de l'épouse. Gare à ceux-ci d'en paraître affligés, leurs impertinents hôtes redoublent de fureur et le résultat en sera plus désastreux. Au contraire, les parents les reçoivent avec des transports de joie, la mère surtout va au devant d'eux en dansant et présente à son beau-fils une assiette où brûle de l'encens. Celui-ci y met une pièce d'or ou d'argent qui, d'ordinaire, n'est pas acceptée. Cette cérémonie est close par une danse effrénée que les deux époux exécutent ensemble.

Le Sebouh (semaine).

Le *sebouh* ou sept jours après le mariage, un grand festin est donné dans la maison du mari. Ses amis, ses parents arrivent avec des présents: du vin, du blé, du savon, de l'argent etc. Ces cadeaux ne sont que des prêts, car lorsqu'un des offrants se trouve en une circonstance analogue, le mari est tenu, en retour, de lui présenter un cadeau. C'est pour cette raison qu'on a soin ce jour-là de prendre liste de tous les donateurs auxquels on pense rembourser plus tard.

Entre autres cadeaux que la mère de l'épouse fait à sa fille, se trouve une poule, un poulet et un coq, symbole de la famille à venir.

Après la 1^{ère} messe, la mariée distribue elle aussi des récompenses à sa suite: un mouchoir en soie, un chapelet en nacre, un riche scapulaire ou une chemise, confection du pays.

* * *

Le mariage des veufs est regardé de mauvais œil ici, et celui qui, après la mort de sa compagne, contracte un second mariage encoure la haine de tous ses parents, surtout quand il a des enfants de sa 1^{ère} union. Au lieu des fêtes on lui prépare des scènes ridicules tel que l'envoi d'une bande de gamins qui, montés sur de longs roseaux en guise des chevaux, caracolent autour de sa maison en faisant un vacarme de diables et en battant, pour toute musique, des vieilles caisses de pétrol. Parfois, la scène change de face et l'on en arrive aux mains.



¹ On désigne sous le nom de compère et de commère les deux témoins pris lors de la bénédiction nuptiale.

Chinesische Volksgebräuche beim *T'chi jü*, Regenbitten.

Von P. A. VOLPERT, S. V. D., Missionär, Schantung.

Im Sommer 1907 wurde Schantung von einer verzweifelten Dürre heimgesucht; da hatte man hier allenthalben Gelegenheit, die seltsamen Aufzüge und sonderbaren Volksgebräuche beim Bitten um Regen zu beobachten. Wir wollen im Folgenden versuchen, einige derselben zu schildern.

Bekanntlich verehren die Chinesen als höchsten Gott den Himmel, *T'ien*; von ihm erwarten sie Regen und Gedeihen der Feldfrüchte. Der Himmel ist Vater, die Erde Mutter der Menschenkinder. Man nennt den Himmel *T'ien jae jae* „Großvater Himmel“ und die Erde *D'i nae nae* „Großmutter Erde“.

Eine klare Vorstellung vom Himmelsgroßvater scheinen die Chinesen der Jetztzeit nicht mehr zu haben. In alter Zeit wurde der *Han t'ien schang di*, der „höchste Herr des großen Himmels“, als höchstes Wesen verehrt. Der Philosoph TSCHU CHI hat den Namen *Schang di* erklärt als „Herr und Gebieter des Himmels“. Die Christen nennen den Namen Gottes *T'ien tschu* „Himmels-herrn“. Die Heiden verehren zur Jetztzeit als *Schang di* und „Himmelsgroßvater“ (*T'ien jae jae*) den *Tschang jü huang*, einen von Kaiser HUI TSUNG 1101—1125 zur Zeit der Sung-Dynastie zum „Herrn von Himmel und Erde“ proklamierten Heroen aus der Han-Zeit. Auf den schönsten Berggipfeln findet man seine Tempel. Nicht bloß das gemeine Volk, sondern auch die Gelehrten erkennen in ihm den Herrn des Himmels; selbst die Buddhisten haben ihn als obersten der Götter adoptiert. In dem berühmten Tempel des *Tschang jü huang* auf der Höhe des Ischan in Süd-Schantung fand ich an vierzig Votiv-Ehrentabellen mit Lobsprüchen auf den *Tschang jü huang*, die ihrem Sinne nach alle auf das höchste Wesen, Optimus maximus, paßten. Wenn wir uns wundern, wie ein so intelligentes Volk, wie die Chinesen, einen längst gestorbenen Menschen als Herrn und Lenker des Himmels verehren können, so müssen wir bedenken, daß sie in der Anschauung befangen sind, der Kaiser habe die Macht, Götter zu ernennen.

Meistens wird jedoch das sichtbare Himmelsgewölbe als der Himmelsgroßvater angesehen und göttlich verehrt. Er heißt einfach *Lau t'ien*, der ehrwürdige Himmel oder *Lau t'ien jae*, der ehrwürdige Himmelsvater. *K'au t'ien tschy faen* ist der gewöhnliche Refrain der Bauern, d. h. „Wir erwarten vom Himmel die Nahrung“. In einem Tempel der Stadt Ttau tschoufu ist diese Idee bildlich dargestellt auf einem Denkstein: Ein Bauer mit Schlüsselchen und Stäbchen in

der Hand lehnt sich faul gegen den großen Buchstaben 天 „Himmel“. Nach

allen Redensarten zu schließen, erkennt das Volk nur den sichtbaren Himmel als höchsten Gott an. Bei ihm wird auch um Regen gebetet, wenn die sengende Dürre die hoffnungsvollen Saaten verdirbt.

Nach diesen Vorbemerkungen können wir zum eigentlichen Thema übergehen. Sobald die Dürre drückend wird, tun sich die Bauern zusammen, um

öffentlich und gemeinsam um Regen zu bitten. Es bildet sich ein Komitee mit dem Dorfschulzen an der Spitze. Man sammelt freiwillige Beiträge zur Bestreitung der Kosten für den Götzenkult. Zur bestimmten Zeit kommen alle bei der Dorfpagode zusammen mit Musikinstrumenten, wie Trommeln, Pauken, Kupfertrommeln, gewöhnlich *Luo* oder Tamtam genannt, Posaunen etc. Auch sucht man die bunten Drachenfahnen hervor, Schirme, Stäbe mit geschnitzten Drachenköpfen, Lanzen und Laternen. Das Götzenbild wird auf einen mit Weidenzweigen bekränzten tragbaren Thron gehoben, meist dient als solcher ein gewöhnlicher Lehnstuhl, und dann geht die Prozession mit lärmender Musik durch die Straßen. Gewöhnlich führen Bonzen den Zug an. Die Träger tragen meist eine Krone von Weidenzweigen. Das bunt durcheinander laufende Gefolge geht ohne Kopfbedeckung, in der Hand einen Weidenzweig tragend. Kinder und nackte Buben laufen nach. Die Weiber stehen an der Haustür und sehen dem lärmenden Schauspiel zu. An allen Haustüren hat man große Behälter mit Wasser gestellt, bedeckt mit Weidenzweigen. Dahinter prangt ein Götzenbild. Eine Inschrift auf rotem Bogen besagt: „*Kiu kiang ba hō lung wang schen wēi* Geisterthron des Drachenkönigs, der den neun Strömen und acht Flüssen gebeut.“ Räucherkerzen dampfen vor dem Bilde. An Kreuzstraßen und vor Pagoden setzen die Träger den Götzen auf der Straße nieder, fallen in den Staub und verneigen mehrmals das Haupt, während Weihrauchstengel und Papier verbrannt werden unter dem Geknall der Flinten und Petarden. Alle Teilnehmer werfen sich ebenfalls in den Staub. Dann geht es weiter bis zu einem eigens aufgeschlagenen Zelte auf einer Tenne außerhalb des Dorfes. Im Zelte wird der Götze aufgestellt, die Musik lärmt, alles kniet in der Sonnenhitze mit bloßem Haupte. Man macht das Gelübde, dreitägiges Theater zu spielen, wenn es binnen einer Frist von drei oder neun Tagen regnen sollte. Während dieser Zeit wird täglich dem Götzen ein Ständchen gebracht. Die Räucherkerzen dampfen beständig. Tag und Nacht lärmt die Trommel. Wenn sich ein Wölkchen am Himmel zeigt, verdoppelt man den Eifer im Trommeln, Weihrauchverbrennen und Schießen. Doch meist zieht die Wolke vorüber und die Dürre wird immer heftiger.

Wenn der erste Termin resultatlos vorübergegangen, so wird wohl ein zweiter und dritter angesetzt, oder die Bauern machen in großer Zahl einen Bittgang zu entfernteren Pagoden, deren Götzen in einem besonders wunderthätigen Rufe stehen. Man zieht auch wohl zu berühmten Quellen und schöpft Wasser, das mit Weidenzweigen in die Luft gesprengt wird.

In der Auswahl der regenspendenden Götter sind die Chinesen sehr frei. Zumeist wird das Bild des *Tschang jü huang*, des allverehrten Himmelsgroßvaters, herumgetragen. An anderen Orten nimmt man den *Lung wang*, Drachenkönig, der die Gewitter und den Regen bewirken soll. Der Blitz wird meist *Lung* genannt. Im zackigen Aufleuchten des Blitzes sieht man die Erscheinung des *Lung wang*. Im rollenden Donner hört man die himmlischen Trommeln. Der Drachenkönig wird abgebildet als schreckliches Drachenungeheuer mit Hörnern, das den Kopf und die Klauen aus schwarzen Wolken herausstreckt. Der Donnergott, *Lei schen*, wird dargestellt als Riese, der in einer Hand einen Keil, in der anderen einen großen Hammer schwingt. Wird ein Mensch oder Gegenstand

vom Blitze getroffen, so sagt man, der Drache habe ihn ergriffen. Die vom Blitze Getöteten hält man für Gottlose, die durch irgend ein Verbrechen, insbesondere durch Impietät gegen die Eltern, die Rache des Himmels herausgefordert.

Häufig wird auch der Kriegsgott, *Kudnkung*, in Prozession herumgetragen oder auf offener Tenne tagelang den Sonnengluten ausgesetzt, um ihn gleichsam zu zwingen, Regen zu spenden.

An den Kanälen und Flüssen nimmt man die Zuflucht zu dem dort in zahllosen Pagoden verehrten *Daewang*, König der Gewässer. Oft sucht man einen neuen *Daewang*, nämlich eine kleine harmlose Blindschleiche, die aus dem Wasser gehoben und mit Pomp und feierlicher Verehrung zur Pagode getragen wird. Wenn dies unschuldige Geschöpf beim Weihrauchopfer zufällig den Kopf erhebt, so ist es ein echter *Daewang*; er wird göttlich verehrt und um Regen angefleht. Regt sich das Reptil nicht, so ist es ein falscher *Daewang* und man wirft es wieder in den Teich.

Manche Dörfer haben ihre eigene Methode um Regen zu bitten. Im uralten Marktflecken Dsae k'ou im Kreise Ssü-schui macht man aus Papier und Tuch einen bunten Drachen, der mit Weidenzweigen bekränzt in Prozession herumgetragen wird. Man setzt auch eine Bittschrift an den Himmelsgroßvater auf, die man unter Opfern verbrennt. Wenn der Regen eingetroffen, wird zum Danke Theater gespielt und bei dieser Feierlichkeit wird der Drache verbrannt.

Im Gebiete von Itschoufu flehen die Bewohner des Dorfes Dae-y zu einem *T'iae schen*, Eisengötzen, der in Gestalt eines meterhohen unförmlichen Metallklumpens vor der Dorfpagode aufgestellt ist. Ein Denkstein daneben preist die Wundertätigkeit dieses Götzen. Die Dorfbewohner rühmen sich, daß sie noch jedesmal erhört worden wären, wenn sie nach lang anhaltender Dürre den Erzklumpen um Regen gebeten hätten. Über den Ursprung des gefeierten Metallklumpens konnte ich nur erfahren, daß man ihn vor Jahren beim Neubau der uralten Pagode aus dem Boden gegraben. Nach meinem Dafürhalten ist es die beim Brande der früheren Pagode zusammengeschmolzene Masse einer großen Bronzeglocke.

Auch andere Götter geringeren Ranges werden je nach Umständen von den Bauern um Regen gebeten. Im Dorfe Kauli des Kreises Ssü-schui besteht die Sitte, eine kleine Kupferstatue der *Fung puopuo*, der Windgöttin, in Springprozession herumzutragen. Das Bild wird auf einem Tische befestigt, an dem zwei Tragstangen angebracht sind. Sechs starke Burschen tragen den Tisch, indem sie stets im Kreise wie toll herumspringen, nie geradeausgehend. Wie rasend springen sie über Hecken und Mauern. Ein Haufen von fünfzig Männern folgt ihnen mit Flinten und Lanzen bewaffnet, ohne Fahnen und Standarten. Die Träger rennen jeden zu Boden, der ihnen in den Weg kommt, sie achten nicht auf die blutigen Verletzungen ihrer nackten Füße. Kürzlich kam dieser tolle Aufzug auch in die Stadt und führte im Tribunal seinen Tanz auf. Der Mandarin beeilte sich, die *Fung puopuo* im Staube zu verehren. Auch wenn andere Prozessionen zur Stadt kommen, begeben sie sich zum Mandarinat, und der Vater des Volkes muß den Götzen im Staube verehren.

In einem anderen Dorfe des genannten Kreises, Kien kou am Ufer des Ssü ho, besteht die seltsame Sitte des *Tschu mapi*. Vor der Pagode eines ge-

wissen Götzen *Jang ol lang* wird ein großes Mattenzelt errichtet. Zwanzig Schritte davor schlägt man ein beiderseits offenes Zelt auf, *Tsei huing p'ung*, d. i. „Zelt zur Abnahme der Seele“, genannt. Darin befindet sich die Namens-tabelle des Stadtgötzen *T'schöng huang* und des Götzen der Ackerscholle *T'u di*. Nun sucht man vier Männer, die unter dem Tierkreiszeichen des Pferdes, *Ma*, oder des großen Drachen, *Da lung*, geboren sein müssen, um sie als Medien im Verkehr mit den Geistern zu benützen. Drei Tage nacheinander werden dreimal täglich, und zwar morgens früh, vormittags und gegen Mittag Prozeduren angestellt, um die Medien in einen rasenden Zustand zu versetzen. Als entfernte Vorbereitung sucht man alle Hindernisse zu entfernen. Die unreinigenden Gemüse, wie Knoblauch, Zwiebeln, Zwiebelgras, werden aus den Gärten entfernt und weggeworfen. Dann werden alle weiblichen Wesen aus dem Dorfe entfernt, sie müssen sich für die Dauer des Termins bei Verwandten in Nachbardörfern aufhalten. Gegen zwanzig bewaffnete Männer bewachen alle Wege, damit kein weibliches Wesen sich nähern könne.

Das Experiment beginnt damit, daß man die Medien aus der Pagode in das kleine Zelt führt, ihnen einen roten Zettel mit den Namen der vier Götter *Jang ol lang*, *Tschy fu*, *Suin hou tze* und *Kuän kung* vor die Augen bindet und dann ins große Zelt geleitet, wo sie auf Stühlen Platz nehmen. Dicht an ihren Ohren wird dann rasend auf Trommeln und Pauken geschlagen unter Schießen und Lärmen. Ein Mann hält ihnen einen Metallspiegel vor die Augen. Sobald eines der Medien sich ergriffen zeigt, wirft der Mann den Spiegel weg. Darauf springt der Ergriffene wie toll auf und tut verrückte Sprünge. Er wird von starken Männern ergriffen und auf den Stuhl gedrängt und darauf festgehalten. Sofort werfen sich alle Anwesenden in den Staub, opfern Weihrauch und verehren den Geist, der nach ihrer Ansicht aus dem Rasenden redet. Man bittet den Geist um Offenbarung seines Namens und ob und wann es regnen werde. Mit flehentlichen Bitten wird die allgemeine Not der Dürre dargelegt, die Greise weinen in den Staub geworfen, um den Geist zum Mitleid zu bewegen. Die Antwort lautet, wie bei den Orakeln der Alten, ganz wie sie sein muß. Wenn die Dürre anhält, sagt der Besessene wohl im Sinne des vermeintlichen Geistes: „Ihr Männer dieser Gegend, es kommt noch große Drangsal über euch; warum verehrt ihr mich nicht besser? Wenn ihr mich braucht, dann sucht ihr mich; wenn ihr meiner Hilfe nicht bedürft, dann kennt ihr mich nicht.“ Im Jahre 1907 hat der *Jang ol lang* seinen Bittstellern eine passende Strafrede gehalten, daß sie sich nämlich nur zankten und nicht aufrichtigen Herzens um Regen bäten. Nach dem ersten Termin hatten sich nämlich die Ausschußmänner wegen veruntreuter Vereinsgelder gehörig gestritten. Sie söhnten sich aus und versuchten einen zweiten Termin. Jetzt hieß das Orakel: „*Tschu tse bu chü, wo zong muo nōng chü nimen jü!* Der Oberherr gibt keine Erlaubnis, wie könnte ich euch Regen bewilligen!“ Große Scharen von Bauern aus der Umgegend eilen als Zuschauer herbei und berichten dann über das Ergebnis des Orakels.

Sobald eines der Medien in den rasenden Zustand gelangt, läßt man die übrigen in Ruhe und führt sie zur Erholung in die Pagode zurück. Um den Rasenden wieder zu beruhigen, gießt man ihm einen Trank ein; er wird dann wie leblos in die Pagode zurückgetragen und muß sich allmählich wieder er-

holen. Daß dieser Vorgang sehr schädliche Folgen für die Gesundheit hat und die Nerven stark angreift, ist klar. Darum wird den Medien ein Jahr lang freie Kost gestellt. In der Pagode werden sie solange interniert, bis der Regen gefallen und man sie nicht mehr braucht. Die Gelder werden von den Bewohnern des einen Dorfes durch freiwillige Besteuerung aufgebracht, pro Morgen gibt jeder 100 Raesch. Wenn dann das Theater zur Danksagung gespielt werden soll, muß wiederum Geld gesammelt werden. Bei dieser Methode des Regenbittens haben wir es mit altüberlieferten magischen Gebräuchen der Buddhasekte zu tun. Das chinesische Gesetz verbietet strenge solche aufregende Szenen, allein das Gesetz ist ja „graue Theorie“. Die Beamten stören sich nicht an den Unfug, ja unterstützen ihn gar. In T'ang u schan, einem Dorfe von Kiä siang, hat man denselben Volksgebrauch, nur mit nebensächlichen Abweichungen. Andernorts ist noch der Unterschied dabei, daß man das Geistermedium in eine Pferdehaut steckt, *ma pi*, und daß der Exaltierte an einer hohen Stange hinanklettert, um nach allen Richtungen Ausschau zu halten und die Richtung anzugeben, aus welcher der erwartete Regen kommt. Die Menge geht dann in feierlichem Aufzuge nach der angegebenen Richtung, um den Regen abzuholen, oft auch um ihn vergeblich in einer Schlucht einen halben Tag kniend zu erwarten. Von der gebrauchten Pferdehaut, *ma pi*, hat dieser Brauch den Namen „*Tschu mapi*, aus der Pferdehaut herauskommen“.

Im Gebiete von Jentschoufu, im Dorfe Tae tja tschuang hat sich 1907 ein Ereignis zugetragen, das auch mit den Mysterien des Regenbittens zusammenhängt. Es hieß, dort spuke ein *Hän ba*, ein Dämon, der den Regen abhalte, herum. Schon im 24. Liede des dritten Buches des Schy king, das wir am Schlusse folgen lassen, ist die Rede von diesem Dämon, der alles versenge. Nach der Anschauung, die jetzt noch im Volke herrscht, ist jener Dämon nichts anderes, als ein Mensch, der gestorben und begraben ist, trotzdem aber noch wie lebend nachts umherspukt, um früh beim Hahnenschrei zu verschwinden. Für die nächsten Angehörigen soll er unsichtbar sein.

Also die Bauern im aufgeklärten Lande der Confutiusheimat wollten einen solchen *Hän ba*¹ entdeckt haben in der Leiche eines vor Monatsfrist begrabenen Toten. Sie rotteten sich zusammen, wühlten die Leiche aus und verbrannten sie nebst dem Sarge mit ihren untergelegten Strohhüten, um den Dämon, der den Regen abhält, unschädlich zu machen. Allein, wie mein Gewährsmann sagt, es hat trotzdem nicht geregnet. Vielmehr entstand ein Prozeß. Die Angehörigen des Toten führten Klage beim Mandarin, der nach den Teilnehmern fahndete. Alle leugneten. Doch sollen einige zur verdienten Strafe gezogen worden sein.

Dieser Fall der Leichenverbrennung ist um so merkwürdiger, als im allgemeinen die Leichenkremation den chinesischen Anschauungen ein Greuel ist und im Gesetze mit Strafen belegt ist. Die Annalen von Tchü fu berichten, daß anno 981 von den Kaisern der Sung ein spezielles Verbot der Leichenverbrennung erlassen worden ist. Aller Wahrscheinlichkeit nach handelte es sich um die Art der Leichenverbrennung, wie im vorliegenden Falle. Nur der

¹ *Hän* (Dürre) *ba* oder *buo*, nach dem Lexikon: *Daemon parvae et calvae mulieri similis, qui siccitatem adducit.*

krasse Aberglaube des Volkes setzt sich über alle Rücksichten hinweg, selbst gegen die Toten und Gräber.

Bisher haben wir nur geredet von den Gebräuchen des Landvolkes beim Regenbitten. Bei sehr großer Dürre greifen auch die Beamten ein, ja selbst der Kaiser, als Vater des ganzen Volkes, sucht den Himmel durch Opfer und Gebete zu versöhnen.

Wenn die Mandarine um Regen bitten wollen, erlassen sie erst ein öffentliches Edikt und ermahnen das Volk zu strenger Enthaltung von Fleischspeisen. Den Schlächtern ist es untersagt, zu schlachten und Fleisch zu verkaufen. So geschah es vor etlichen Jahren, daß der Unterpräfekt von Jentschoufu Bußtage angesetzt hatte. Er ertappte einen Metzger beim Fleischverkaufen und ließ ihm eine Tracht Bambushiebe geben. Anderntags wünschte der Vorgesetzte des Mandarins Fleisch auf seiner Tafel zu sehen. Der Schlächter hatte nun wirklich keines im Laden und erhielt wieder seine Portion Bambushiebe. Ferner schließen die Mandarine das südliche Stadttor, denn im Süden wohnt das Feuer; der Regen kommt aus dem Norden, darum muß das südliche Tor geschlossen bleiben. Der Mandarin begibt sich auch wohl barhaupt zum Tempel des Drachenkönigs, um ihn in eigener Person um Regen zu bitten unter Weihrauchopfern und Verheißung einer Theaterpartie.

In Itschoufu zieht der regenbittende Mandarin zum zwölf Kilometer entfernten Dorfe Schuang hu, um aus dem heiligen Teiche Wasser zu schöpfen und mit Weidenzweigen in die Luft zu sprengen. Der Teich ist geheiligt durch WANG SIANG, eines der 24 Muster heroischer Elternliebe. Er lebte am Ende des 3. Jahrhunderts n. Chr. Es wird erzählt, seine arme kranke Mutter habe das Labsal eines frischen Fisches gewünscht. WANG SIANG begab sich unverdrossen auf das Eis des Teiches, saß solange darauf, bis es unter ihm geschmolzen und holte einen schönen Karpfen hervor.

Der Mandarin von Tschu tschöng holt das heilige Wasser vom Berge Tschang schön, 25 Ly südlich der Stadt. Man findet neben der Quelle Denksteine aus der Zeit der Sung 961—1279, welche von wunderbaren Gebetserhörungen reden. Auch ein Tempelrest ist noch vorhanden aus damaliger Zeit, den Göttern zum Dank errichtet.

In Kiasiang holt der Kreismandarin das Wasser vom altberühmten Tsing schön. Die Quelle entspringt im Pagodenhofe und ergießt ihr Wasser durch einen künstlichen Drachenkopf in ein schön gemauertes Steinbassin. Noch berühmter ist die „Quelle des heiligen Wassers“, *schöng schui tsüän*, auf der Höhe der Ischaen, beim Tempel des *Tschangjü huang*. Die Quelle ist nur ein Brunnlein, das das aus den Felsen tiefende Wasser auffängt, und befindet sich in einer Felsengrotte unter dem Fußboden des Fremdensaales, so daß man droben durch ein Loch im Fußboden mittels Strick und Eimer Wasser schöpfen kann. Der erste Beamte von Süd-Schantung, DAUTAE HU, ist im Laufe des Sommers 1907 persönlich zu jener Quelle gepilgert, um Regen zu erleben.

Wenn alle Götter des engeren Vaterlandes nichts vermögen, dann schickt der Mandarin einen Gesandten zu einem berühmten Götzen in der Ferne, um dessen Namenstabelle zu holen. Der Mandarin empfängt außerhalb der Stadt feierlich die Tabelle, die so viel gilt, wie der Gott in eigener Person, setzt

sie zur Verehrung aus und opfert dem betreffenden Götzen. Nachher läßt er die Tabelle wieder an ihren alten Ort feierlich zurückbringen. Da haben mir Mandarine schmunzelnd erzählt, daß sie noch jedesmal mit diesem Mittel Regen erwirkt hätten. Das wäre wohl schwer zu glauben, wenn man nicht wüßte, daß sie so schlau sind, nur dann öffentliche Bittgänge anzustellen, wenn der Regen bereits vor der Türe ist. Warum bitten sie nicht schon eher, bevor alles Grün im Felde verdorrt?

Ein ausgezeichnete Regenkünstler scheint unser Mandarin von Sstüschui zu sein, der im Rufe steht, ein halbverrückter Bücherwurm zu sein. Am 22. Juli 1907 ließ er bei hellem Tage das Südtor schließen; vor dem Tore auf offenem Wege ließ er ein Loch graben, mit Wasser füllen und mit Weidenzweigen bedecken. Dann brachte er sieben Frösche und ebenso viele Eidechsen in das Wasserloch. Seine Kunst gründete sich auf ein Wortspiel, das sich bildete durch das Schließen des Tores und Graben des Wasserbeckens und Regen bedeutete. Da gerade Markt war in der südlichen Vorstadt, so ließ der Kreismonarch alle Marktweiber durch das Osttor in die Stadt zum Tempel des Drachenkönigs treiben. Dort mußten sie wohl oder übel bis zum Nachmittag beten. Es heißt, daß auch etwas Regen im Umkreise der Stadt gefallen sei. Ein anderes Mal ließ derselbe zwei Karren voll Schauspielerinnen von Tsining holen und in seinem Tribunal Vorstellungen geben. Etwas Regen war wiederum der Erfolg. Und trotz des spärlichen Regens verdorrte die Saat und für eine Nachsaat war es zu spät. Man hoffte noch Buchweizen säen zu können. Der Same wurde pro Pfund mit 300 bis 600 Sapeken bezahlt, zehnmal über den Normalpreis. Darnach ließ der genannte Regenkünstler Drachen aus Tuch anfertigen, mit Weidenlaub bekränzen und auf den Straßen herumführen. Doch der Regen ließ noch längere Zeit auf sich warten. Es drohte ein trauriges Hungerjahr. Schon sagte man, die Christen trügen die Schuld an der Dürre, denn sie verehrten den Himmel nicht. Anhaltende Dürre birgt immer große Gefahren in sich; denn bei Gelegenheit der Massenansammlungen des Pöbels zum Regenbitten kommen oft allerhand Ausschreitungen vor.

Zum Schlusse sei noch ein Fall erwähnt, wo ein sehr redlicher Heide, es war der Literat und Dorfschulze TSCHAU aus Si tschuang im Taentschöng-Distrikt, um Regen betete, und zwar mit auffallend günstigem Erfolg. Dieser Mann war einer der besten Heiden, die ich je getroffen. Er ließ nur Greise und unschuldige Kinder zur Pagode auf dem Berge Schenxän pilgern und bloßen Hauptes in der Sonne knien und beten.

Buch der Lieder (Schy king), 3. Buch, Ode 24.

Dem Kaiser SUAN WANG, Kaiser der Tschou-Dynastie, von 827—782 regierend, in den Mund gelegt.

(Wir bringen die wörtliche Übersetzung. Die Anmerkungen in Klammern sind zum besseren Verständnis des Textes eingeflochten.)

1. „Die helle Milchstraße drehte sich (wolkenlos) klar mit dem Himmel. Da sagte der König: Ach! ach! was haben wir Menschen der Jetztzeit verbrochen? Der Himmel will uns vernichten; Unruhen und Hungersnot wüten zumal. Allen Göttern habe ich Opfer gebracht, keiner Opfergabe habe ich

geschont; die eckigen und runden Opferschalen sind völlig abgenützt; warum doch erhört mich keiner?

2. Die Dürre ist sehr heftig, die Hitze in den Lüften nimmt überhand. Ununterbrochen werden fromme Opfer dargebracht, vom Lande bis zum Palaste; für die Überirdischen und Unterirdischen habe ich Opfergaben eingegraben (nachdem sie geopfert) —, keinen der Geister habe ich vergessen zu ehren: aber *Hou tsi* (Geist des Ackerbaues) vermochte nichts und der höchste Herrscher (*Schang-di*) ist nicht herabgestiegen!

3. Die Dürre ist schon aufs Äußerste gekommen, sie kann darum nicht mehr abgewendet werden. Ich bin ganz voll Furcht und Zittern, wie wenn es blitzte und donnerte. Vom Rest des schwarzhaarigen Volkes der Tschou bleibt nicht ein Krüppel übrig. Der höchste Herr des großen Himmels wird also auch mich nicht übrig lassen. Warum sollten wir nicht mitsammen fürchten, daß die Ahnen sich abwenden (weil opferlos)?

4. Die Dürre ist aufs höchste gekommen, darum können wir ihr nicht mehr entgehen. Die heiße Luft glüht, ich finde kein Plätzchen mehr. Das große Schicksal ist nahe. Ich weiß nicht, wohin ausschauen, wohin mich wenden? Alle Fürsten und früheren Herrscher, sie alle helfen mir nicht; die Ahnen und Vorfahren, wie können sie es über sich bringen, meiner sich nicht zu erbarmen?

5. Die Dürre hat den höchsten Grad erreicht. Berge und Ströme sind kahl und trocken. Der Dämon der Dürre (*Hän ba*) übt tyrannische Herrschaft, wie sengend und brennend. Mein Geist ist vor Furcht in Glut und mein Gemüt ist wie versengt. Alle früheren Fürsten und Herrscher nehmen keine Notiz von mir. Möge der höchste Herr des großen Himmels mich doch wegräumen!

6. Die Dürre ist schon gar zu arg. Obwohl von der Notwendigkeit gedrängt, fürchte ich mich doch hinwegzugehen. Warum muß die Drangsal solcher Dürre mich heimsuchen? Ich begreife nicht, aus welcher Ursache! Schon in aller Frühe (im Winter) habe ich um ein günstiges Jahr gebetet; habe mit Nichten gesäumt, den Lüften und der Erde Opfer zu bringen. Der höchste Herr des großen Himmels achtet also nicht auf mich. Die wissenden Geister verehrend mit Ehrfurcht, hätte ich frei sein sollen von Haß und Zorn.

7. Die Dürre ist aufs Äußerste gekommen. Die dienenden Freunde sind abwesend und haben sich zerstreut (zu Almosenspenden); wie sind die Beamtenaufseher erschöpft! Wie ist der Ministerpräsident geängstigt! Der Stallmeister, der Wachtmeister, der Prokurator der Lebensmittel, die Kammerherren, keiner, der nicht (den Hungernden) zu Hilfe käme, keiner, der tatenlos zurückbliebe.

Ich schaue hinan und betrachte den großen Himmel. Also bis dahin muß ich bedrängt werden! Ich schaue auf und betrachte den großen Himmel, er bleibt sternenklar! O ihr hohen Beamten, weise Männer! Nichts ist übrig geblieben für feierliche Verschenkungen. Das äußerste Schicksal steht bevor —, allein lasset nicht ab von dem Begonnenen (Regenbitten)! Betet ihr etwa für mich?! O ihr Aufseher zur Beruhigung der Beamten! Ich schaue zu dir, o großer Himmel, hinan, o wann wirst du uns diese Beruhigung (durch Erfüllung der Bitte um Regen) gewähren!“

Indische Götter, erläutert durch nichtindische Mythen.

Von Dr. HUGO KUNIKE.

Vorbemerkungen.

I. Die *Trimūrti*.

1. *Brahmā*.

2. *Śiva*.

3. *Viṣṇu*.

II. Die *Śaktis*.

4. *Sarasvatī*.

5. *Kālī*.

6. *Lakṣmī*.

III. Die *Lokapālas*.

7. *Indra*.

8. *Sūrya*.

9. *Varuṇa*.

10. *Yama*.

11. *Candra*.

12. *Agni*.

13. *Vayu*.

14. *Kubera*.

IV. Einige andere Götter, Dämonen etc.

15. *Gaṇeśa*.

16. *Kāma*.

17. *Prthivī*.

18. *Viśvakarma*.

19. *Dhanvantara*.

20. *Garuḍa*.

21. *Rāhu*.

22. *Soma*.

Vorbemerkungen.

Diese Abhandlung ist nicht — wie auch bereits der Titel andeutet — vom Standpunkte des Indologen aus verfaßt, sie will daher auch nicht von diesem Standpunkt aus beurteilt sein; vielmehr bewegt sich dieselbe auf ethnologischem Gebiet. Daher hat sich der Verfasser denn auch bei einigen Zitaten nicht auf die ursprünglichen Quellen beziehen können, sondern öfters nur zuverlässige Autoren benutzt, ohne jedesmal in der Lage zu sein, deren Behauptungen im einzelnen nachprüfen zu können.

Als weiterer Gesichtspunkt ergibt sich aus dieser Voraussetzung, daß man hier nicht erwarten kann, etwas über die Entwicklung indischer Mythen zu erfahren. Sonst hätten wir von der Zeit der Veden ausgehen und diese ausführlicher behandeln müssen. Diese Abhandlung will vielmehr hauptsächlich auf zwei interessante Tatsachen aufmerksam machen, nämlich:

Erstens, daß selbst die bekannten Mythen des indischen Mittelalters meist ihre Naturgrundlage deutlich erkennen lassen, soweit diese wenigstens eine lunare ist, was, wie wir wissen, in alter Zeit bei so vielen Mythen zweifellos der Fall war. Dabei ist ohne weiteres zuzugeben, daß öfters alte lunare Motive unorganisch auf solche Gottheiten übertragen worden sind, die ursprünglich etwas anderes als Mondwesen waren.

Zweitens, daß eine große Anzahl mythologischer Anschauungen in der sogenannten Alten Welt mit denen der amerikanischen Völker übereinstimmen. Auf die Frage, ob hier an einen geschichtlichen Zusammenhang zu denken ist oder ob gleiche Naturanschauung an verschiedenen Stellen der Erde zu gleichartiger Sagenbildung geführt hat, können wir hier nicht eingehen, da dies ein umfangreiches Thema für sich darstellt.

* * *

Einer der wichtigsten mythenbildenden Faktoren ist ohne Zweifel der Mond; auf einer gewissen Entwicklungsstufe war er sogar, wie wir mit Sicherheit

behaupten können, der wichtigste Faktor. Wir dürfen jedoch erstens nicht vergessen, daß diese Stufe bei den verschiedenen Völkern zu ganz verschiedenen Zeiten erreicht worden ist, gerade so, wie sich unsere europäischen Vorfahren noch in der tiefsten Steinzeit befanden, als die Nationen Vorderasiens bereits eine hohe Kultur und schriftliche Aufzeichnungen besaßen, d. h. geschichtliche Völker waren. Zweitens ist zu beachten, daß die Beeinflussungen von Volk zu Volk eine große Rolle spielen. Dies Problem, welches wohl eines der schwierigsten, wenn nicht das schwierigste sein dürfte, ist besonders dadurch so ungemein kompliziert, daß wir oft gar nicht in der Lage sind, genau festzustellen, in welchem Grade die einzelnen Nationen konservativ oder zu leichter Aufnahme des Fremdstoffes geneigt sind. Und wieviele Beeinflussungen mag es geben, die wir nicht einmal ahnen. So ist noch lange nicht der Einfluß der dunkelfarbigten Rassen Südindiens auf die eingewanderten Arier auch nur in großen Zügen deutlich; und ebenso geht es uns bei vielen anderen Völkern, wo uns der Einfluß speziell der Unterworfenen auf die Eroberer, die Herrenrasse, keineswegs in vollem Umfang klar ist. Geben sich diese doch auch vielfach alle Mühe, um die Kultur jener Elemente, wiewohl sie ihre eigene Kultur erhöht und stützt, nicht in vollem Lichte glänzen zu lassen. So wird es im alten Peru zur Zeit der Inka gewesen sein, die selbst einen, man möchte sagen, eher dürftigen Eindruck machen, was die höhere Kultur, namentlich die Kunst anbetrifft. Hierin waren ihnen zweifellos die Bewohner des Küstenlandes vielfach überlegen. Doch die Organisation der Inka machte sich die Kräfte der eingessessenen Küstenbevölkerung zu Nutze, die Herrschenden führten dabei ihren Kult sowie ihre Mythologie ein. Und dies war eine Mythologie, in welcher die Sonne die erste Rolle spielt. Sie befanden sich bereits im Zeitalter des Sonnengottes, der keine anderen Götter neben sich oder besser über sich duldete, und so mußte der uralte Kult und Glaube, die Mythologie des Hochlandes (von Tihuanacu) und der Küste, in welcher besonders der Mond eine Rolle gespielt zu haben scheint, die ganz bedeutend war¹, einem Glauben weichen, für welchen die Sonne im Mittelpunkt der Verehrung stand. Auch hier ist es im einzelnen schwierig, das Gut der verschiedenen Volkstümer reinlich zu trennen; ebenso dürfte es, um nur noch ein Beispiel zu nennen, schwer halten, den Anteil der Sumerier und Akadier an der Kultur Babylons sauber herauszuschälen.

Wohl alle Völker haben verhältnismäßig früh einen ausgedehnten Tierkult besessen. Die Anschauungen, resp. Mythen über die Tiere sind da, sie werden von erobernden, resp. zuwandernden oder kolonisierenden Völkern vorgefunden; haben die letzteren eine astrale Mythologie bereits entwickelt, dann dürfte es sich wohl von selbst verstehen, daß alles, oder doch möglichst vieles, was sich an Tierkult und Tiersage vorfindet, auf Sonne, Mond und Sterne bezogen wird. So ist wahrscheinlich in Ägypten der Gang der Mythenentwicklung zu denken, hier liegen die Dinge in mancher Weise ähnlich wie in Peru (siehe oben). Inwiefern diese Erscheinungen der Mythenbildung wiederum

¹ Vgl. meine Schrift „Jaguar und Mond in der Mythologie des andinen Hochlandes“, Leipzig, OTTO HARRASSOWITZ 1915.

miteinander in Zusammenhang stehen, ist eine weitere, ebenfalls sehr schwierige Frage. Stehen doch z. B. Völker wie die Babylonier zu dem Zeitpunkte, wo wir sie in der Geschichte zum ersten Male auftreten sehen, voll entwickelt vor uns. Wohl können wir uns vorstellen, daß es Vorstufen zu diesen Kulturererscheinungen, und zweifellos in Menge, geben wird, die Genesis jener Gedanken aber ist uns mehr oder weniger verborgen. Nur auf vergleichendem Wege ist es uns da möglich, die Wurzeln der Mythenbildung zu entdecken.

Endlich drittens haben wir den Faktor des Bedeutungswandels in Betracht zu ziehen. Die Mythen der Völker verändern sich infolge der verschiedensten Motive. So können machtvolle Herrscher, Priesterkasten, Volksbewegungen, wirtschaftliche Faktoren, literarische oder künstlerische Erzeugnisse und so die verschiedenartigsten Interessen den Inhalt wie die Form der Mythen bestimmen. Der Bedeutungswandel ist nicht regulär, sondern singulär, so jedoch, daß sich gewisse Typen wiederholen. Der Völkergedanke hat hier in vollem Umfang seine Bedeutung, wir haben also an den verschiedensten Stellen der Erde gleichartige Gedankenbildungen, die jedoch als selbständig entwickelt anzusehen sind.

Zum Beleg hierfür sei eine auffallende Parallele, und zwar aus Mexiko und der Südsee angeführt, wobei jedoch ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht werden soll, daß von einem direkten Zusammenhang zwischen den beiden Mythen keine Rede sein kann. In der bekannten mexikanischen Sage vom *Quetzalcouatl*, der die abnehmende Mondsichel repräsentiert, heißt es zum Schluß, er habe den Scheiterhaufen bestiegen, um sich selbst zu verbrennen, und als dies geschehen war, stieg sein Herz als Morgenstern zum Himmel empor. In Samoa¹ anderseits erzählt die Sage von einer kannibalischen Frau², der Hörner auf der Stirn wachsen, weiter wird unter anderem berichtet, daß die Hörner abbrechen. Endlich beschloß die Frau, zum Himmel zu fahren, „sie sagte, sie wolle scheinen als ein Abendstern,... sie versprach auch des Morgens zu leuchten,... fuhr auf gegen Himmel und wurde zum Planeten Venus“. Wenn wir derartige Parallelen und Anklänge aufzeigen können, dann ist es uns auch vielfach möglich, dieselben in eine gewisse genetische Beziehung zueinander zu setzen, so daß wir in gewissem Grade zu Urtypen des Vorstellens zu gelangen vermögen. Diese Beziehung ist indessen nur als eine methodische und nicht im Sinne einer Übertragung zu verstehen.

Wenden wir uns nunmehr zu unserem eigentlichen Thema, den Göttergestalten nebst den sich an sie knüpfenden Mythen der alten Inder, und versuchen es, uns die Ideen deutlich zu machen, welche denselben zugrunde gelegen haben mögen.

Die Entwirrung der infolge der verschiedensten Faktoren vielfach durcheinander gehenden Züge der einzelnen Gestalten, die Erklärung der Götter selbst, sowie auch ihrer Attribute usw., kann natürlich nur teilweise gelingen, und es wäre ein Wunder, wenn alles glatt und befriedigend aufginge. Man kann sich wohl vorstellen, daß den Indern selbst in alter sowohl wie in neuer

¹ BASTIAN, Einiges aus Samoa, Berlin 1889, S. 22 ff.

² Der Mond als Oger.

Zeit die Bedeutung ihrer Gottheiten und deren Symbole nicht in vollem Umfange klar sein wird, namentlich da jede Sekte ihre Gottheiten in den Vordergrund stellte und mit solchen Eigenschaften ausstaffierte, die man von anderen Göttern entliehen hatte, wie dies ja auch anderwärts vorkommt.

I. Die *Trimūrti*.

Die drei größten Götter, *Brahmā*, *Śiva* und *Viṣṇu*, beziehen sich auf die drei Phasen des Mondes, die zunehmende Mondsichel, die abnehmende Mondsichel — Neumond und den Vollmond. Letzterer wurde offenbar wiederum (später) in zwei Gestalten zerlegt, *Viṣṇu* und *Kṛṣṇa*, die den Hellmond, resp. Schwarzmund repräsentieren, wie dies bereits von mir an anderer Stelle ausführlich dargelegt worden ist¹. Dementsprechend bekamen diese drei höchsten Gottheiten die Prädikate des Schöpfers, des Zerstörers und des Erhalters. Daß sie als eins aufgefaßt werden, tritt besonders auch in der bildenden Kunst durch die Darstellung in einer Figur mit drei Köpfen zutage. Es ist mir natürlich bekannt, daß die *Trimūrti* erst eine Schöpfung der späteren priesterlichen Systematik und Spekulation ist. Sie findet sich in dem Veda noch nicht.

1. *Brahmā*.

Brahmā wird dargestellt als ein Wesen mit vier Köpfen (*caturmukha*, *caturānana*), ein fünfter, welchen er früher besessen hatte, wurde ihm von *Śiva* abgeschlagen. Es heißt, im Wortwechsel mit *Brahmā* habe ihm *Śiva*, in der Form *kālabhairava*, den Kopf abgerissen und sei mit demselben ruhelos durch die drei Welten gewandert. Das Motiv des Kopfaberschlagens oder Kopfabreissens ist eines der bekanntesten Mondmotive, wir werden demselben im Verlauf unserer Ausführungen noch öfter begegnen. An zwei mexikanische Parallelen sei hier nur kurz erinnert. In der Sage vom *Uitzilopochtli* wird der *Coyolxauhqui*, der Anführerin der *Centzonuitznaua*, d. h. der vierhundert Südlichen (Sterne), der Kopf abgeschnitten. Und bei einem Fest zu Ehren der *Tlaçolteotl*, der alten Mondgöttin, wird eine Sklavin, natürlich als Abbild oder Stellvertreterin der Gottheit, geköpft und geschunden, die abgezogene Haut legt ein Priester an (Schlangenhäutung des Mondes). Der mexikanische Gott, der „unser Herr der Geschundene“, *Xipe totec*, genannt wird, ist ursprünglich sicher ein Mond- und Vegetationsgott.

Brahmā wird ferner mit vier Armen, auch wohl mit drei Augen dargestellt. Die Mehrheit der Arme, Köpfe und Augen dürfte ebenfalls auf lunarer Grundlage beruhen, wie dies bei der Dreibeinigkeit gewisser, mit dem Monde zusammenhängender Tiere durchaus deutlich zu sein scheint. Der dreibeinige Hase Europas, der Esel der alten Perser², sowie die dreibeinige Kröte in China sprechen für diese Auffassung. In Äthiopien finden wir eine Gottheit, deren Bild uns überliefert ist und die drei Löwenköpfe und vier Arme aufweist (aus

¹ *Viṣṇu*, ein Mondgott, M. B. VIII, 4.

² Bundehesch, Kap. 19: „Wenn der dreibeinige Esel im Wasser nicht geschaffen wäre, so würde alles Wasser im Meere abnehmen durch eine einzige Einmischung des Giftes.“ Auch in niedersächsischen Erzählungen kommt ein dreibeiniger Esel vor. Für den Hasen vergleiche meine Abhandlung „Amerikanische und asiatische Mondbilder“, M. B. VIII, 4.

dem Tempel von Naga¹). Wie wir wissen, wird der Mond mit einem Raubtier verbunden gedacht, und zwar an manchen Stellen der Alten wie auch der Neuen Welt. In Ägypten finden wir zwei löwenköpfige (Kriegs-) Göttinnen, die *Sechmet* und *Mut*; mit *Sechmet* ist die katzenköpfige *Bast* oder *Bastet* vielfach zusammengefloßen. Wir wissen aber, daß *Bastet* eine Göttin des Mondes gewesen ist und daß ihr in älterer Zeit nicht die Katze, sondern die Löwin heilig war. In der Heraklessage, deren Held ein Sonnenheros ist, werden meistens Taten vorgeführt, die sich auf die Überwindung von Mondwesen beziehen. Unter diesen befinden sich zwei Löwen, einer davon war der nemeische Löwe, welcher vom Monde herabfiel und ein Sohn des Mondes war. *Viṣṇu*, der ein Mondgott ist, wie von mir nachgewiesen, tritt in seiner vierten Inkarnation als *Narasimha*, d. h. Mannlöwe, auf. In der Mythologie des alperuanischen Kulturkreises endlich finden wir den Jaguar oder Puma einerseits als Bewohner des Mondes, anderseits verschlingt er den Mond. Bei den von diesem Kulturkreise beeinflussten Chaco-Indianern, speziell den Chiriguano, finden wir einen zweiköpfigen Jaguar in einer ähnlichen Rolle; genauere Nachweise hiefür sind in meiner oben genannten Schrift über „Jaguar und Mond in der Mythologie des andinen Hochlandes“ beigebracht worden. In einer erst neuerdings bekanntgewordenen Sage der Tacana-Indianer die ERLAND NORDENSKIÖLD mitteilt, tötet die Sonne ihre erste Frau, eine Jaguarfrau, was natürlich wiederum nur auf den Mond gedeutet werden kann. Die Werwolvesage bei Peruanern und Guarani-Indianern wird übrigens eingehender behandelt von J. B. AMBROSETTI, *La Leyenda del Jaguaeté-abá* (el Indio Tigre²).

In den vier Händen trägt *Brahmā* ein Zepter oder seinen Bogen *Parivitam*, einen Rosenkranz, eine Opferschale und den Veda, die vierte Hand ist leer oder hält einen Opferlöffel. Der Bogen und die Schale sind deutliche Mondattribute. Die Farbe des Gottes ist rot, als Lichtgottheit kommt sie ihm zu.

Das Reittier des *Brahmā* ist ein Flamingo (*hamsa*), Schwan oder eine Gans, worauf es ja im Grunde wenig ankommt, auch diese Tiere sind ausgesprochene Mondtiere. Er heißt daher auch *Hamsavāhanas* oder *Kalahamsas*; gelegentlich inkarniert sich *Viṣṇu* als *hamsa*. An die Ledasage und das Motiv der Schwanenjungfrau sei nur im Vorbeigehen erinnert.

Brahmā steht als Schöpfer natürlich mit der Schöpfungssage in engstem Zusammenhang. Als alles Wasser war, entstand *Brahmā* aus dem Äther und schuf die Welt. Er steigt aus den Wassern von dem Lotus auf, der aus dem Nabel *Nārāyaṇas* (*Viṣṇu's*) hervorgeht (*Nābhijas*) oder es heißt: „Als im Wasser die Erde sich bildete, trat *Brahmā Svāyambhu* ins Sein“ oder: „Der aus dem Lotus im Wasser entsprungene *Prajāpati* (Herr der Geborenen) erklärt, daß er früher als Schildkröte existiert habe. Mit der Verflüssigung von *Prajāpati's* schwimmendem Körper (aus dem Lotus) entstand die Schildkröte.“ Oder es heißt: „Auf dem bedeckenden Wasser einen Lotus sehend taucht *Prajāpati* (*Brahmā*) nieder, die Erde emporzuheben, als Eber (*Emuṣa*)³.“ Hiezu seien

¹ ERMAN, Die Religion der alten Ägypter, Berlin 1909, S. 222, Abb. 129.

² Buenos Aires 1896, *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, Bd. XLI, S. 321 ff.

³ Nach dem *Śatapathabrāhmaṇa*.

einige kurze Bemerkungen gestattet. Der Lotus ist eine Pflanze, die nach dem Glauben der Inder mit dem Monde in engster Verbindung zu denken ist¹. Der Nachtlotus erschließt seine Blüte dem Lichte des Mondes. Da nun *Brahmā*, wie auch einige andere Mondgötter (*Candra's* Beiname *padmavallabha*) auf dem Lotus ruht, resp. aus ihm hervorgegangen ist, so hat er eine Menge Beinamen, welche alle „aus dem Lotus entstanden“ bedeuten, so: *padmajāta*, *padmabhava*, *padmaja*, *padmabhu*, *padmajoni*, *padmasambhava*, *kanjaja* oder er heißt „der im Lotus Thronende“.

Was ferner die Schildkröte in den zitierten mythischen Erzählungen betrifft, so ist dieselbe ein ausgesprochenes Mondtier in der Alten wie in der Neuen Welt; wir werden weiter unten noch darauf zurückkommen. Von Interesse sind die gleichartigen Auffassungen der Schildkröte als Mond und als Fundament der Erde bei den alten Indern wie bei den Irokesen (siehe unten). Aber auch der Eber ist ein Mondtier, die dritte Inkarnation des Mondgottes *Viṣṇu* ist die des Ebers, ferner wird dieselbe dem *Brahmā* zugeschrieben; Herakles besiegt den erymanthischen Eber und ein Eber ist es, der den Adonis tötet; auf die Horussage der Ägypter werden wir weiter unten zurückkommen.

Andere Sagen erzählen die Schöpfung durch *Brahmā* anders. Nach dem *Śiva-Purāṇam*², welcher naturgemäß *Śiva* in den Vordergrund stellt, entsprang *Brahmā* aus *Śiva*, und aus jenem *Viṣṇu*. „*Brahmā* erhob sich unter dem Namen *Nārāyaṇa* aus den Wassern, da entstand ein wie die Sonne glänzendes Ei“, aus welchem er die Welten formte. Die Sage von einem Weltei findet sich sehr weit verbreitet. Bei den Orphikern geht Eros als erster der Götter aus dem Weltei hervor³. Bei den alten Persern heißt es, der Himmel sei über und unter der Erde, einem Ei ähnlich, von *Ahura* geformt. Auch in Japan sollen Ideen, welche ein Weltei betreffen, vorkommen. In Peru finden wir die Anschauung, daß die drei Klassen des Volkes aus drei Eiern hervorgegangen seien und die Huarochiri-Legende nimmt fünf Eier im Anfang aller Dinge an. Wahrscheinlich, aber noch nicht mit voller Sicherheit zu behaupten ist es, daß wir bei dem Ei an lunare Vorstellungen zu denken haben.

Mancherlei auffallende Ähnlichkeiten mit der indischen Schöpfungssage finden wir in der Mythologie Ägyptens. Hier heißt es⁴: „Manche ließen eine Lotusblume in dem Urwasser aufsprießen, darin saß dann der junge Sonnengott als ein Kind. In Schmun aber zeigte man einen Hügel im Wasser Desdes, darauf hatte ein Ei gelegen in einem Neste, und aus dem war der Sonnengott ausgekrochen. Acht⁵ Urwesen, in Frosch- und Schlangengestalt... waren irgendwie dabei beteiligt, und auch eine Kuh war zugegen, und auf deren Rücken setzte sich der junge Gott und schwamm auf dem Wasser umher.“

In dem *Vayu-Purāṇam* heißt es: „Als *Brahmā* sich in eine männliche (*Puruṣa*) und weibliche Hälfte teilte, entstand *Śatarūpā*, die ihre männliche

¹ Vgl. das in meiner Abhandlung „*Viṣṇu*, ein Mondgott“ hierüber Gesagte.

² K. 2, V. 28.

³ PRELLER, Griechische Mythologie, 4. Aufl., Bd. I, S. 41 (auch Phönizien). Hier wäre auch an das Ei der Leda zu erinnern.

⁴ ERMAN, l. c. S. 33.

⁵ Auch in Indien eine heilige Zahl, es gibt acht Elemente, Welthüter usw.

Ergänzung erlangte in *Manu Svâyambhuva*, oder es heißt: „Er schuf, indem er halb Mann, halb Weib ward, den *Virāt* und andere Wesen.“ Auch *Śiva* wird zuweilen mit einem mann-weiblichen Doppelleib geschildert. Hiezu wäre als eine Erklärung heranzuziehen, was bei J. MEIER, „Mythen von der Gazellehalbinsel“¹ zu lesen ist: „In der indonesischen Mythologie entsteht (die erste Frau) immer in der abnehmenden Hälfte des Mondes, oder genauer, der abnehmende Mond ist oft in zwei Personen vorhanden, einer männlichen und einer weiblichen.“

Brahmā wird ferner als der erste Mensch, oder seiner Schöpfereigenschaft entsprechend, als der Erschaffer des ersten Menschen angesehen. So heißt er unter anderem *Agrojanma*, der Ältestgeborene, *Prajāpati*, der Herr des Geborenen, *Lokapitāmahas*, der Urvater der Welten, *Ajas*, der Ungeborene oder *Purohita*. Auch in anderen Mythologien wird der erste Mensch mit dem Monde identifiziert, ich erinnere nur an Adam (und Eva); in der Mythologie der Südsee finden wir, wiederum nach J. MEIER², die Idee, daß der erste Mensch in seinen Schicksalen dem Monde gleichgesetzt wird. Ebenso wird daselbst der unmittelbare Zusammenhang, resp. das Zusammenfallen des Hellmondes Quat (auf den Neuhebriden) mit dem höchsten Wesen hervorgehoben. Auch wird auf Samoa gesagt: „Der Mond ist der Schatten *Tangaloas*, des Schöpfergottes“ (nach BASTIAN).

Von *Brahmā* heißt es nach einer anderen Überlieferung: „Wenn *Brahmā* von *Paramesua* zur Weltschöpfung beauftragt wird, bildet er *Kaśyapa*, den ‚Ersten der Menschen‘.“

Ferner wird *Brahmā*, wie *Viṣṇu* in seiner ersten Inkarnation, mit dem Fisch in Verbindung gebracht. Auch von ihm wird in Mahābhārata erzählt, daß er als Fisch, der ein Horn trägt³, das Schiff *Manus* bei der Sintflut in Sicherheit gebracht habe⁴. Eine Verbindung von Mond und Sintflut finden wir auch anderwärts. So in Nordamerika bei der Sage vom *Manabozho* und bei den Mandan, wo es heißt: „Die Sintflut entstand dadurch, daß ein Indianer, der einen Dachs ausgraben wollte, unglücklicherweise durch den Rücken der Schildkröte stach, auf welchem die Erde ruht“⁵. Ferner in Südamerika bei den Chibcha, wo es heißt, daß *Bochica* seine Frau *Chia* in den Mond warf, da sie die Erde mit Überschwemmungen heimsuchte, „und er öffnete so dem Wasser einen Ausgang.“ Und in Persien heißt es: „Eine Kröte oder ein Frosch wurde von *Arhiman* in den See Vouroukasa gesetzt“, und „Wenn die im See gefesselte

¹ S. IX. Die römischen Zahlen beziehen sich auf das Vorwort von P. W. SCHMIDT.

² L. c. S. VIII.

³ Bei den Huronen findet sich eine Sage von einer Schlange, welche ein Horn besaß, mit dem sie Felsen und Bäume spalten konnte. Vgl. KNORTZ, Mythologie und Zivilisation nord-amerikanischer Indianer, Leipzig 1882, S. 11.

⁴ In einer indischen Flutsage heißt es, daß *Nahusha*, welcher *Noah* entspricht, durch die Flut in eine Schlange verwandelt wurde, und eine genaue Parallele dazu finden wir in Ägypten, wo nach NAVILLE der Sonnengott an einer Stelle des Totenbuches sagt: „Diese Erde wird durch eine Überschwemmung zu einem Ozean werden, wie sie es zu Anfang war. Ich werde übrig bleiben, zugleich mit *Osiris*, und ich werde die Gestalt einer kleinen Schlange annehmen, die kein Mensch kennt und die kein Gott sieht.“

⁵ KNORTZ, l. c. S. 22.

Riesenkröte loskommt, strömt das Wasser über in verheerender Flut“. Nach BASTIAN, ohne jede Quellenangabe, außerdem im Zusammenhange nicht ganz klar.

Die Kröte ist, wie wir wissen, vielfach ein Tier des Mondes, so in China, wo unter anderem eine dreibeinige Kröte als Begleiterin des in Japan Gama Shennin genannten Einsiedlers vorkommt. Die doppelköpfige Kröte der Huarochiri-Legende in Peru ist ebenfalls ein Mondwesen. Im Chaco finden wir den doppelköpfigen Jaguar¹, die unheimliche japanische Katze von Nabeshima mit dem Doppelschwanz² dürfte ebenfalls hieher gehören. Bei den Chibcha, den Warrau und den Karajá in Südamerika finden wir gleichfalls die Kröte in Verbindung mit dem Monde. Bei den Schoschonen und Juma in Nordamerika wird gesagt, daß der Tod des Schöpferwesens durch einen Frosch verursacht werde; der Frosch verschlingt also den Mond; oder es heißt bei den Maidu in Kalifornien: „Die Mondflecken werden entweder für das Gesicht des Schöpfers oder für einen Frosch erklärt.“ Bei Präriestämmen wird erzählt, wie ein Hund (siehe unten) mit der Krötenfrau im Kampfe liegt und bei den Arapaho heißt es: „Die Sonne nahm sich ein Froschweib, der Mond ein Stachelschweinweib“ (als zur Sonne gehörig).

Ferner heißt es, daß *Brahmā* als ein winziger Fisch von *Manu* in einem Flusse gefunden wurde, jedoch so sehr wuchs, daß er in einen Teich, darauf in den Ganges und endlich in den Ozean gesetzt werden mußte. Auch hier haben wir es, wie bei der Zwerginkarnation *Viṣṇu's*, mit einem Mondzuge zu tun. Eine seltsame Parallele hiezu findet sich bei den Mosetene-Indianern in Bolivia. Diese haben nach ERLAND NORDENSKIÖLD's neuesten Forschungen eine Sage, nach welcher die Schlange oder der Wurm *Nyoko* immerfort anwächst und in immer größere Behältnisse gesetzt werden muß, wobei sich dieselbe von Tierherzen nährt, aber auch Menschen frißt (Ogermotiv). „Jetzt ist *Nyoko* die Milchstraße.“ Früher aber ist meines Erachtens dies Motiv höchstwahrscheinlich von lunarer Bedeutung gewesen (siehe unten bei *Garuḍa*). In Nordamerika finden wir die Mythe von einer zweiköpfigen Schlange, die stark heranwächst und sich von großen Tieren nährt, schließlich aber durch einen Pfeilschuß getötet wird³. Eine ähnliche Sage kommt auch in Island vor, die Ragnar-Lodbrok-Mythe (Schlange).

Endlich sei erwähnt, daß *Brahmā* von den Asuren *Madu* und *Ketu* angegriffen wurde, *Madu* wurde dann besiegt und „seine Haut gebreitet für die Erde“.

Von Namen *Brahmā's* führen wir nur die folgenden auf: *Angatis*, wie auch der Mondgott *Kṛṣṇa* heißt; *Ādikavi*, der erste Dichter, ihm wird nämlich der Veda zugeschrieben, den er ja auch in der Hand hält, überhaupt scheint er mit der Dichtkunst in Verbindung gebracht zu werden, was in noch ausgesprochenerem Maße bei seiner Gattin *Sarasvatī* der Fall ist, wie wir weiter unten sehen werden. Im alten Ägypten ist es der Mondgott *Thot*, der „die Sprache und Schrift gab“, hier wie dort wird der Zusammenhang mit dem

¹ Vgl. meine Schrift „Jaguar und Mond in der Mythologie des andinen Hochlandes“.

² MITFORD, Tales of old Japan.

³ KNORTZ, Nordamerikanische Sagen, S. 281, 2.

Kalender und der Rechenkunst (pers. *māh*, lat. *mensis*, *metiri*) von Bedeutung gewesen sein. Auch hat *Brahmā* die Trommel *mrdaṅga* erfunden und er schlägt sie bei *Śiva's* Tanz. Die Trommel tritt in der Südsee, speziell auf Neupommern, als Vertreter des Schwarzmundes auf, der als *To Karuvu* genannt wird¹, und in Buin² „wird das erste Erscheinen des Mondes nach dem Neumonde mit dem ‚Kampf- und Notsignal‘ auf der Holztrommel begrüßt“.

Ein anderer Beiname *Brahmā's* ist *Drughanas*, der Baumzerschmetterer, dies deutet auf einen Zusammenhang mit dem Gewitter hin; in der Tat werden wir finden, daß der Mond auch bei anderen Völkern mit dem Gewitter, wie auch mit anderen Wettererscheinungen in Verbindung gebracht wird. Hieraus mag auch der weitere Beiname *Druhinās*, der Zerstörer, Gefährliche, verstanden werden. Der Beiname *Kanjas*, „der aus den Wassern Entstandene“, ist mehrdeutig, er kann auf den Mond als wässerigen Himmelskörper oder auf den Himmelsozean, aus dem *Brahmā* entsprang, bezogen werden.

2. Śiva.

Von den drei Göttern der *Trimūrti* ist *Śiva* am deutlichsten als Mondgott zu erkennen, und zwar verkörpert er die abnehmende Mondsichel und den Neumond. Daher ist er auch der Zerstörer. Als solcher tritt er in schreckhafter, furchtbarer Gestalt auf und einige seiner Beinamen charakterisieren ihn auch als Gott der Vernichtung. *Śiva* hat zuweilen fünf Köpfe (*Pancānanas*), wie sie *Brahmā* auch ursprünglich hatte, dem aber, wie oben ausgeführt, *Śiva* ein Haupt abschlug. Ferner besitzt *Śiva* drei Augen (*Trinetras*, der Dreiäugige), was auf die drei Mondphasen geht; mit dem dritten Auge verbrannte er den *Kama*, den Liebesgott und Sohn des *Viṣṇu*, in welchem wir, wie von mir in der oben zitierten Abhandlung „*Viṣṇu*, ein Mondgott“ ausführlicher dargelegt worden ist, gleichfalls ein Mondwesen zu sehen haben. Das Verbrennen ist ein sehr bekanntes lunares Motiv. *Teccistecatī*, ein Mondgott in Mexiko, springt ins Feuer, um zu leuchten. *Hun-ahpu* und *Xbalanque* (Jaguar), die Vertreter von Sonne und Mond bei den Maya-Indianern, verbrennen sich auf dem Scheiterhaufen, ebenso der mexikanische *Quetzalcouatl*. Und in der Tupisage in Südamerika verbrennt sich *Mairemonan* bei dem dritten Scheiterhaufen und steigt zum Himmel empor.

Auf dem Kopfe trägt *Śiva* ein Diadem, an welchem ein Halbmond angebracht ist, zuweilen so, daß er über dem dritten Auge auf der Stirn hängt; daher sein Beiname *Candraśekharaś*. Sein Haar ist nach Būßerart geflochten, weswegen er *Dhūrjaṭi* heißt, „der auf dem Scheitel eine Flechte hat“, oder es heißt, sein Haar ist in einen Lockenknoten geflochten, welcher über der Stirn wie ein Horn hervorsteht, wonach er *Jaṭātāṅkas*, „der eine *jaṭā* gebunden hat“, genannt wird, auch *Jotingas*, „der die *jutā* oder das *jutakam* flicht“, endlich *Karpadī*, der Flechtenträger. An seinem Halse hängen Menschenschädel (der Vernichter, der Oger), sein Körper ist weiß, sein Hals aber blauschwarz vom Verschlucken des Giftes *Kālakāntam* oder *Kālakūṭa*,

¹ Vgl. MEIER, I. c.; dazu PARKINSON, Dreißig Jahre in der Südsee, S. 683 ff.

² THURNWALD, Im Bismarckarchipel und auf den Salomo-Inseln. Zeitschrift für Ethnologie, Berlin 1910, S. 133.

welches aus dem Meere bei der Gewinnung des *Amṛtam* zuerst zum Vorschein kam. Weil er dasselbe getrunken hat, ist, wie gesagt, sein Hals schwarz geworden, daher er *Nilakanṭha* oder *Nilagriva* heißt. Ein schwarzer Streifen also trennt Kopf und Rumpf. Über diese Zerteilung, welche ein ganz deutlicher Mondzug ist, werden wir unten bei der Besprechung des Dämonen *Rāhu* eingehender handeln¹. Die Waffe *Śiva's* ist der Dreizack, weswegen er *Trisūlī*, d. h. Dreizackschwinger, heißt, auch führt er einen Schild. In seinen Händen trägt er außerdem die Keule *Khatvāṅgam* oder *Pāṇśulas*. Auch der Mondgott *Candra* hat eine Keule als Attribut; ferner hält *Śiva* eine Muschel oder Schnecke, ein deutliches und oft wiederkehrendes Symbol des Mondes². Es heißt auch, am Ende aller Zeiten werde *Śiva* beim Weltbrand in das Schneckengehäuse (*śaṅkha*), stoßen. In Nordamerika finden wir vielfach die Muschel oder Schnecke mit dem Monde verbunden. So wird in Kalifornien eine „weiße Muschelfrau“ erwähnt. Bei Prärie-Indianern kommt *Wadāsāninid*, der kleine Mann mit der Muschel, vor, dem seine Schwester Pfeil und Bogen macht und eine Muschel um den Hals hängt. Diese Schwester wird als Morgenstern genannt³. Von den Osage werden Mythen berichtet, in denen der Schneckenjüngling *Washabas*, der erste Mensch, aus einer Schnecke entsteht und vom großen Geiste Pfeil und Bogen erhält. Weiter hält *Śiva* in den Händen den Bogen *Ajakavam*, einen Donnerkeil, daher er auch der Blitzlenker heißt (siehe unten bei *Indra*), ein Beil, das vielleicht mit halbmondförmiger Schneide zu denken ist, wobei an *Viṣṇu's* Inkarnation als *Paraśurama*, d. h. *Rama* mit dem Beile, erinnert sein möge. Endlich hält der Gott den fünften von ihm abgeschlagenen Kopf *Brahmā's* in der Hand; als Armband dient ihm eine Schlange.

Śiva wird weiterhin geschildert als in Antilopenfell gehüllt, daher sein Beiname *Mṛgavāśas*. Die Antilope ist, wie fast alle gehörnten Tiere, als ein Mondtier aufgefaßt worden; vor dem Wagen des Mondgottes *Candra* sind unter anderen Antilopen gespannt. Auch soll *Śiva* auf einem Tigerfell sitzen. Daß der Mond mit Raubtieren in engster Verbindung nicht nur in der Alten, sondern auch in der Neuen Welt gedacht wird, haben wir bereits oben betont.

Das Reittier *Śiva's* ist der Stier *Nandi*, der Erfreuende, oder ein Hund, weswegen er auch der Stierreiter heißt oder *Śvaśvas*, „der einen Hund als Pferd hat“.

Der Stier ist ein Mondtier in ganz hervorragendem Maße, und zwar schon seit den ältesten Zeiten. In Babylon ist *Marduk* der Stiergott; in einer an ihn gerichteten Hymne heißt es (nach WINCKLER): „Heller Tag, Stier der Götter, Herr der Herren.“ Und in Ägypten heißt es von *Thot* (nach ERMAN⁴):

¹ Ein Gegenstück hiezu finden wir in Nordamerika, wo die Mondsichel als das weiße Band um den Hals des Mondes, des „Einsammlers der Seelen“, genannt wird, weswegen auch der Hals der Toten weiß sein soll; oder es heißt hier, der Mond sei eine alte Frau, die niemals sterbe und ein weißes Band um den Hals habe, was auf die Mondsichel gehe.

² Der Mondgott heißt im Mexikanischen *Tecpītecatl*, der mit dem Meerschneckengehäuse; auch in der Südsee kommen Mondwesen, die auf Muschelhörnern blasen, vor. Vgl. J. MEIER, l. c. S. 31, 53, 75.

³ KNORTZ, Nordamerikanische Sagen, S. 125.

⁴ l. c. S. 13.

„Der Stier unter den Sternen, der Mond am Himmel“; auch sonst spielt der Kult des Stieres und der Kuh in Ägypten eine große Rolle, hier kommt unter anderem ein Priester des weißen Stieres vor, der Stier *Apis* wurde in Memphis, der Stier *Mnevis* in Heliopolis (On) verehrt. Hier fließt die Idee des Himmels mit derjenigen des Mondes offenbar in der Kuh zusammen, wie die der Erde und des Mondes in demselben Tiere in Indien¹. In einer Schöpfungssage ist es die kuhgestaltige *Nut*, mit welcher der Sonnengott *Re* den Himmel bildet. *Neith* ist die Kuh oder Mutter, welche die Sonne gebär, ihre Attribute sind Bogen und Pfeil. Der Himmel wird als Kuh oder als Frau gedacht, Sonne, Mond und Sterne fahren in Schiffen über den Himmel; in Theben wird *Chonsu*, der Sohn des *Ammon* und der *Mut*, als Mondgott verehrt, dieser heißt „der Durchfahrer des Himmels“. Auch bildlich finden wir diese Idee fixiert, so in einer Darstellung, die ERMAN² wiedergibt, wo der Himmel als Kuh gezeichnet ist, an deren Bauch sich die Sterne befinden, während die Schiffe der Sonne an demselben entlang fahren, ebenso wie diese über den Rücken der *Nut* auf einem anderen Bilde fahrend zu sehen sind³, welche *Nut* hier als Frau gezeichnet ist. — Noch in der Spätzeit wurde in Ägypten ein extensiver Stierkult betrieben. HERODOT weiß zu berichten: „Fällt ein Ochse, so begräbt man ihn vor der Stadt, doch so, daß eines seiner Hörner als Kennzeichen noch aus der Erde hervorsieht.“ Der Stier *Apis* ist nach demselben schwarz und hat einen Flecken auf der Stirn, er heißt bei den Ägyptern „der wieder Lebende“, was wohl auf nichts anderes als auf den immer wieder auflebenden Mond gehen kann. Die kuhköpfige Göttin *Hathor*, die göttliche Vertreterin der Frauen, läßt die Sonne und die Toten in die Unterwelt (Psychopompos), was ebenfalls ein Mondzug ist (Verbindung mit den Toten als Sterne). Endlich heißt es von dem Gotte *Osiris*, einem deutlichen Mondgotte: „*Osiris*, Sohn der *Nut*, der du Hörner trägst⁴.“ Und ebenso finden wir auch in der griechischen Mythologie eine große Menge Züge, welche die Verbindung des Stieres mit dem Monde an die Hand geben (Heraklessage, Zeus und Io, Kadmus usw.); hieher gehört auch die weiter verbreitete Sage, daß der Ahnherr, Held oder König von einem Stier oder Pfluge geholt wird. Einen Goldstier, der nach japanischer Anschauung das Weltenei zerbricht, führt BASTIAN an, leider ohne Quellenangabe⁵.

Śiva führt ferner den Stier auch im Banner, weswegen er *Rṣabhaketu* heißt, ferner bestand im alten Indien die Sitte, Stiere dem „Gotte“ (sc. *Śiva*) zu weihen, indem man sie in Freiheit setzte, auch glaubte man, daß die beim Tode eines Menschen freigesetzten Stiere (*Śiva's*) demselben behilflich seien, in den Himmel zu steigen; wiederum ist hier die Idee des Psychopompos mit dem Monde assoziiert (Hermes).

¹ *Tlaçolteotl* bei den alten Mexikanern ist ursprünglich eine Mondgöttin und wird dann zur Erdgöttin; vgl. auch das oben über die Schildkröte Gesagte.

² l. c. S. 8, Abb. 4.

³ l. c. S. 35, Abb. 43.

⁴ ERMAN, l. c. S. 61.

⁵ In der *Kṛṣṇa*-Legende wird erzählt, wie derselbe dem *Ariṣṭa*, einem Dämonen in Stiergestalt, ein Horn ausriß und ihn damit erschlug. In einer Sage der Wyandot in Nordamerika wird von einem Brüderpaar erzählt, deren einer sich besonders vor Stierhörner fürchtet. Vgl. KNORTZ, Nordamerikanische Sagen, S. 96.

Wie oben gesagt, ist das andere Reittier *Śiva's* der Hund. Auch dieser tritt als Psychopompos auf, und zwar in Amerika; schon in Mexiko, wo die Seelen zu Sternen werden, finden wir den Hund als Geleiter des Toten. Bei den Eskimo wird einem verstorbenen Kind ein Hundekopf aufs Grab gelegt, damit der Hund dem Kinde den Weg in das Land der Seelen zeigen kann¹. In Peru ist der Hund bei einigen Küstenstämmen als Mondtier aufgefaßt worden. Die Creek und Muskogee in Nordamerika glauben, daß der Mond von einem Manne mit einem Hunde bewohnt werde²; ähnliches finden wir auch in Asien und Europa (Shakespeare, „Sommernachtstraum“). Die Mondfinsternis wird nach der Mythologie der Shasta in Nordamerika durch einen Hund verursacht, welcher dem Monde folgt und ihn verschlingt. Die Menschen sprechen daher den Hund mit der Bitte an, abzulassen und schlagen und schießen, um ihn zu verschrecken³. Die vielleicht hiehergehörige Sage, daß ein Hund ein Mädchen heiratet, finden wir bei den Eskimos in Nordamerika und Nordostasien. Der Zusammenhang von Mond und Hund kommt vielleicht daher, daß die Hunde den Mond erfahrungsgemäß anbellen. Der in der Heraklessage vorkommende dreiköpfige Hund Cerberus, der mit Drachenschwanz und Schlangen ausgestaffiert ist und das Tageslicht scheut, dürfte schon seiner Dreiköpfigkeit wegen ein mit dem Monde zusammenhängendes Wesen darstellen und auch in diesen Zusammenhang gehören⁴.

Śiva ist aus dem *Rudra* der Veden, dem Gotte, der Geschosse und Heilmittel in der Hand trägt, hervorgegangen. *Rudra* ist der *Paśupati*, „der Herr des Viehs“, er heißt *śiva* (gütig), *ugra* (furchtbar), *śaṅkara* (heilbringend), *śarva* (der Pfeile führt⁵) und ist Patron der Diebe und Räuber, wie Hermes, der alte Mondgott. Im Atharvaveda heißt es, blauschwarz sei sein Bauch, rot sein Rücken⁶. Wesen, welche halb schwarz und halb rot sind, kennen wir auch anderwärts. Die Pulque-Götter (*Centzontotochtin*, die vierhundert Kaninchen) im mexikanischen Pantheon, treten halb rot, halb schwarz auf und führen dazu den Nasenhalbmond (*yacametzli*); *tlilan-tlapallan* ist das Schwarzrotland, das Land, wo der Mond (*Quetzalcouatl*) verschwindet; *Tezcatlipoca* tritt in schwarzer oder roter Gestalt auf. Auch in Nordamerika finden wir schwarz-rot gemalte symbolische Darstellungen, welche mit diesen Ideen der alten Mexikaner in Verbindung gebracht werden dürften.

Auch die Gattin *Śiva's*, *Devī*, wird bereits als diejenige *Rudra's* genannt. — Nebenbei sei noch erwähnt, daß MEGASTHENES den Kult des *Śiva* mit dem Dionysos-Kult gleichsetzen zu müssen glaubt.

Śiva ist ferner der Patron der Tänzer, *Natesvaras*, sein Kämmerer *Tandus* hat den Tanz erfunden, der kahlköpfige Diener *Śalankāyanas* begleitet den

¹ NANSSEN, Eskimoleben, S. 210. CRANZ, Geschichte von Grönland, S. 301. P. EGEDE, Grönländische Berichte, S. 109. Derselbe, Die neue Perustration Altgrönlands, S. 48.

² SCHOOLKRAFT, Researches respecting the red man, Bd. I, S. 271.

³ DIXON, The Shasta, S. 470.

⁴ Nach altpersischer Anschauung gilt der Hund als Hüter der Toten und nach chinesischen Fabeln wird der „Hundestein“ (*ku-pao*) vom Monde durch Hunde herabgezogen, die unter dem Lichte desselben schlafen.

⁵ Auch *Śiva* führt den Bogen (siehe oben).

⁶ Vgl. HARDY, Indische Religionsgeschichte, S. 84.

Tanz, dessen Name *Tāṇḍavan* ist. Im Tanze *Śiva's* wird die Welt zerstört; aber auch der Mondgott *Viṣṇu* wird als Tänzer geschildert, ebenso *Indra*¹, und wir finden auch anderwärts den Mond als Tänzer vorgestellt, wahrscheinlich führt sich diese Idee von dem auf dem Wasser tanzenden Monde her, wie wir ja auch zu sagen pflegen, der Mond tanze auf dem Wasser.

Ein besonders auffallender Zug *Śiva's* ist seine Verbindung mit dem Phallus-Kult, der in Indien Lingam-Kult heißt, daher sein Beiname *Urdhvalingas* oder *Mulalingas*. Dies Symbol geht auf den Mond in Verbindung mit der Vegetation und der Fruchtbarkeit.

Ebenso wird *Śiva* als mann-weiblich geschildert, wie uns bereits *Brahmā* begegnet ist. Eine Gottheit der alten Ägypter wurde gleichfalls phallisch dargestellt, und das war *Osiris*. Beim Osiris-Feste wurde sein Bild mit beweglichem Phallus im Umzuge umhergeführt². *Osiris*, der Schützer der Toten, steht nämlich mit dem Pflanzenwachstum im engsten Zusammenhang³. Auf diese Beziehungen werden wir unten bei der Besprechung des *Soma* noch zurückkommen. *Osiris*, der sich auf Anraten des *Seth* in einen Kasten gelegt hat, wird von diesem im Kasten ins Meer geworfen, darauf wurde er von *Seth* zerschnitten⁴. *Horus*, der Sohn des *Osiris*, bekämpfte den *Seth*, wobei er sein Auge verlor, *Seth* aber auch verstümmelt wurde. Der Mondgott *Thot* heilte sie wieder, er rechtfertigte auch den *Osiris* gegen seine Feinde. *Osiris* wird dann durch das Essen des Horus-Auges lebendig, er steigt zum Himmel und herrscht dort über die Toten. Er ist der „Erste derer im Westen“, d. h. der Verstorbenen, während *Horus* als „Erster der Lebenden“ erscheint⁵. ERMAN macht darauf aufmerksam, daß es zwei alte Sprüche gebe, „in denen nicht *Seth* allein als der Mörder des *Osiris* gilt, sondern auch der gute Gott des Mondes“. Vielleicht ist dies so zu erklären, daß *Thot* der Vertreter der Sichel (ἰσχυρή) ist, was auch sein Ibiskopf anzudeuten scheint. ERMAN bildet (l. c. S. 199, auf Abb. 1-14) den Holzsarg eines Ibis ab, auf dem ein solcher Vogel gemalt zu sehen ist, über demselben befindet sich ein kreisrunder Schwarzmund, unter dem eine Mondsichel gezeichnet ist, in welcher der Schwarzmund gleichsam wie in einer Schale liegt.

Osiris ist ohne Zweifel ein Mondwesen, er wird daher auch mit grünem Gesicht dargestellt, und grün ist die Mondfarbe. In einer etwas anderen mythischen Version heißt es: „*Typhon* fand, nächtlich jagend, im Mondenscheine die Leiche des von ihm vorher getöteten (und von *Isis* nach Ägypten zurück-

¹ Siehe unten; vgl. E. SIECKE, Indras Drachenkampf.

² ERMAN, l. c. S. 119.

³ l. c. S. 21.

⁴ Dies vielfach vorkommende Motiv ist in ganz besonders hervortretender Weise ein lunares. An ein paar entlegene Sagen möchten wir hier nur die Aufmerksamkeit lenken. In Japan heißt es, *Isanagi*, der Sonnengott, soll mit einem Schwert den Trommelschläger *Kaku tsuchi* in Stücke gehauen haben. Und bei den Buin-Leuten auf Bugainville heißt es nach THURNWALD (l. c. S. 133 ff.): „Man erzählt auch, der Mond sei früher zehnmal so groß gewesen als heute und habe damals ganz niedrig über den Bäumen gestanden. Die Leute haben gegen ihn gekämpft und ihn zerstückelt und gegessen. Bloß eine alte Frau hatte sich ihr Stück aufgehoben, das sei ihr aber durch das Dach entkommen und so sei noch ein Stück vom Monde übriggeblieben.“

⁵ ERMAN, l. c. S. 38. In Ägypten wird jeder Tote dann als *Osiris* bezeichnet (*Amon* wird zum Totengott). *Horus* stellt vielleicht einen Übergang zum Morgenstern und zur Sonne dar.

gebrachten) *Osiris* und zerriß sie in vierzehn Teile, die er weit im Lande umherstreute, *Isis* aber suchte dieselben wieder zusammen.“ *Osiris* erneuert also seine Gestalt wie der Mond. Von *Seth* heißt es anderwärts, er habe den Kopf des *Osiris* gegessen, außerdem wird gesagt, er beschädige das Mondauge, so daß es abnimmt¹.

In späterer Zeit wird das Tier, das in Ägypten den *Seth* darstellt, für einen Esel gehalten, ebenfalls ein sehr bezeichnender Zug (siehe oben, dreibeiniger Esel); *Seth-Sutech* (der Hyksos) wird auch mit Hörnchen abgebildet, in der Horus-Sage aber tritt *Seth* als schwarzes Schwein auf, daher die Ägypter, wie auch HERODOT angibt, einen großen Abscheu vor Schweinen haben². Im altägyptischen Ritual wird unter anderem von dem Priester gesagt: „Der Finger des *Seth* wird aus dem Auge des *Horus* gezogen“ oder „gelöst“, und es wird immer wiederholt, „*Seth*, der dem *Horus* ins Auge greift“³. Der Mond gilt eben, wie ERMAN bemerkt, zuweilen als das Auge des *Horus*, welches beschädigt und dann wieder „voll“ wird⁴. Die Sage, welche hierüber berichtet wird, lautet nach ERMAN⁵: „Der Gott *Seth* verletzte das Auge des *Horus* im Kampfe, aber *Thot*, der Mondgott, heilte es, daß es wieder ‚voll wurde‘... Danach hatte *Re* einmal mit *Horus* die Welt betrachtet und dabei war ihm ein schwarzes Schwein aufgefallen. Da sagte *Re* zu *Horus*: ‚Blicke doch auf jenes schwarze Schwein!‘ Da blickte er darauf und plötzlich empfand er einen furchtbaren Schmerz im Auge. Er sagte: ‚Siehe, mein Auge (schmerzt) wie bei jenem Schläge, den *Seth* gegen mein Auge getan hatte.‘ Es reute ihn. *Re* sagte zu den Göttern: ‚Legt ihn auf sein Bett, möge er gesund werden. Es ist *Seth* gewesen, der sich in das schwarze Schwein verwandelt hat.‘ Seitdem ‚ist das Schwein ein Abscheu für *Horus*.‘“ Nehmen wir hiezu, was wir oben über den Eber sagten, dann ist es klar, daß wir es in dem schwarzen Schwein mit einem lunaren Wesen, speziell dem Vertreter des Schwarzmondes zu tun haben, der den Himmelskörper, das Auge⁶, verdunkelt. In einer Sage aus Neupommern⁷, die von *To Kabinana* und *To Karvuvu*, den Vertretern von Hell- und Schwarzmund, handelt, wird gesagt, ein Wildschwein wolle sie auffressen, und es wird erzählt, wie sie dasselbe erlegen.

Osiris wird also, wie gesagt, ebenfalls phallisch dargestellt und auch bei *Hermes* liegt eine ähnliche Auffassung vor, ebenso ist hier an den Kult des Dionysos zu erinnern. Es ist daher wohl anzunehmen, daß auch bei *Śiva* das Lingam eine der Umdeutungen der Mondsichel ist.

Weiterhin tritt *Śiva* als Zauberer auf⁸, er heißt daher *Uddiśas*, der Magier. Er und seine Gattin *Durgā* sind Schutzgötter der Zauberei. *Śiva* besaß

¹ ERMAN, I. c. S. 24.

² ERMAN, I. c. S. 201.

³ I. c. S. 57, 58.

⁴ I. c. S. 13.

⁵ I. c. S. 35.

⁶ Auge gleich Stern, wie auch im alten Mexiko und anderwärts. Auch *Buddha* wird in der Legende das Opfer eines dämonischen und finsternen Ebers.

⁷ J. MEIER, I. c. S. 25.

⁸ Wie auch *Indra*; vgl. E. SIECKE, Indras Drachenkampf.

nach der Tantra-Lehre acht (heilige Zahl, siehe oben) magische Eigenschaften, die Vasi oder Vibhuti genannt werden. Diese Eigenschaften waren: Unsichtbarkeit, Unkörperlichkeit, Alleserreichbarkeit, Erfüllung aller Wünsche, größte Größe und kleinste Kleinheit, höchste Herrschaft über alles Geschaffene, die Macht, den Gang der Natur zu hemmen und Erfüllung aller Verheißungen. Als Zauberer finden wir anderwärts insbesondere Repräsentanten des Schwarzmondes geschildert, der ja auch dem Wesen *Śiva's* angehört. So besonders *Tezcatlipoca* im alten Mexiko. Dieser ist der Neumond, der Repräsentant der Seelen der verstorbenen Krieger (Sterne), er heißt *moyocoyatzin*, „der ganz nach eigener Willkür handelt“, der das Verborgene sieht und das Böse rächt. Er tritt gelegentlich als Jaguar auf, er ist mit *Quetzalcouatl* zusammen der Kalendermacher und tritt endlich, im Antagonismus zu jenem, als großer Zauberer auf¹.

Ein paar sagenhafte Züge, welche die bereits zur Genüge bewiesene Mondnatur *Śiva's* noch mehr hervorheben, sind die folgenden. Er verbrennt, wie oben bereits berichtet, den *Kāma* mit seinem dritten Auge, ferner zerbricht er den *Candra*, den Mondgott, endlich wird erzählt, daß seine Gattin *Sati*, die auch als Gattin des Mondgottes auftritt, bei Gelegenheit eines Opferfestes in die Flammen sprang; ihr Gemahl *Śiva* nun schlug dem *Dakṣas*, der durch sein Benehmen den Tod der *Sati* veranlaßt hatte, den Kopf ab, ersetzte denselben aber wieder auf Fürbitten der anderen Götter durch einen Widderkopf². In Ägypten wurde ein Widder zu Mendes und Elephantine verehrt, *Harpokrates*, der Sohn der *Isis*, der ein Füllhorn trägt, reitet auf einem Widder oder auf einer Gans. Hieher gehört auch die griechische Sage vom goldenen Vließ; jedenfalls haben wir es auch in der indischen Sage mit einem deutlichen Mondzuge zu tun.

Endlich wollen wir noch auf einige der zahlreichen Beinamen *Śiva's* eingehen. *Śiva* selbst bedeutet „der Freundliche, Gnädige“. *Śiva* ist natürlich euphemistisch zu verstehen, wie *Εὐμενίδης*. Ein treffender Name schon ist *Hara*, von der Wurzel *hr*, die „rauben, zerstören“ bedeutet. Als Pendant hiezu steht *Hari*, der gelbe (Vollmond) *Viṣṇu*. Die Verehrer *Śiva's* nennen ihn *Mahādeva*, den großen Gott, auch heißt er *Kāla* oder *Mahākāla*, weiter *Asitāṅgas*, der Dunkelgliedrige. Er wird entweder schwarz oder weiß mit schwarzem Halse dargestellt. (siehe oben). So finden wir in Mexiko die Göttin *Tlaçolteotl*, eine alte Mondgöttin, in vier verschiedenen Darstellungen nebeneinander³, wobei ihre Gesichtsbemalung vier verschiedenen Mondphasen entspricht. *Śiva* heißt ferner „der Götterfeindtöter, der Weltzerstörer, der *Kāma*-Töter (siehe oben), der Schädel- oder Keulenträger“. Er ist der, welcher eine Schlange als Opferfaden hat. Meist ist sein Symbol das Feuer, aber er heißt auch *Jalamūrti*, der Wassergestaltige (der Mond als wässriger Körper; z. B. auch in Mexiko). So heißt er auch *Candas*, der Rasende, der Blitzlenker, der Stierreiter (siehe

¹ Hier sei auch an den unmittelbaren Zusammenhang der Zauberin *Hekate* mit dem Monde erinnert. Auch den *Manabozho* der Algonkinstämme Nordamerikas finden wir als großen Zauberer und Jäger geschildert, ebenso tritt in der Brudersage der Wyandot der böse Bruder als Zauberer auf.

² *Dakṣas*, einer der Urväter, wird aus *Brahmā's* rechtem Daumen geboren, ebenfalls ein lunares Motiv.

³ Codex Laud, Blatt 29—32.

oben), und führt endlich auch neben manchen, zum Teil im Verlaufe dieser Ausführungen genannten anderen Beinamen denjenigen, der ihm seiner Natur nach am meisten zukommt, nämlich *Cas*, Mond.

3. *Viṣṇu*.

Für diesen Gott und seine Deutung verweisen wir auf unsere oben erwähnte Abhandlung „*Viṣṇu*, ein Mondgott“ in der M. B. VIII, 4. Er repräsentiert den vollen Mond, er ist daher der Erhalter, und in dieser Eigenschaft tritt er durchwegs als freundlich und helfend, als „Heilbringer“ auf.

II. Die *Śaktis*.

Als Pendant zu den in der *Trimūrti* begriffenen drei männlichen Wesen finden wir die sogenannten *Śaktis*, die weiblichen Energien, die auch *Prakritis* genannt werden. Ähnliche Vorstellungen treffen wir bereits im alten Babylon an.

4. *Sarasvatī*.

Zu *Brahmā* gehört *Sarasvatī*, die, wie Athene aus dem Haupte des Zeus, gleichfalls aus dem Haupte *Brahmā's* entsprang. Mit Athene hat dieselbe auch sonst viel Ähnlichkeit. Besonders hervorzuheben ist ihr Beiname *Vāc*, der sie als Göttin der Sprache und künstlerischen Rede charakterisiert. Von *Brahmā* als ersten Dichter haben wir oben gesprochen. Ebenso war *Sarasvatī* die Göttin der Musik. Sie hat eine Laute (*viṇā*) erfunden, deren Resonanz aus einer Schildkröte bestand. Dieselbe Erfindung wurde bei den Griechen dem Hermes zugeschrieben, der einen Schildkrötenpanzer am Strande des Nils fand und durch diesen (mit den noch übriggebliebenen Sehnen) angeregt, die Lyra schuf¹. Diese Legende hält, wie C. SACHS² bemerkt, ebenso akustisch wie zoologisch der Kritik nicht stand. Dies ist aber deswegen der Fall, weil es keine wirkliche Schildkröte, sondern der Mond ist, welcher in Gestalt dieses Tieres von dem alten Mondgotte Hermes zur Lyra benützt wird. Einem anderen Gotte der Inder, dem *Nāradas*, einem Sohne *Brahmā's*, welcher als Götterbote und Schutzherr der Diebe viel Ähnlichkeit mit Hermes hat, wird ebenfalls die Erfindung der Laute zugeschrieben. Auch mit dem ägyptischen Mondgotte *Thot* hat dieser Gott manche Ähnlichkeit, ob indessen hier eine direkte Beeinflussung vorliegt, wagen wir nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Immerhin sind die Zusammenhänge des *Thot* mit dem Affen, der Erfindung der Musik u. a. auffällig, wird doch auch Hermes von den Griechen mit *Thot* identifiziert. — Die Schildkröte finden wir auch anderwärts vielfach als Mondtier, so in Nordamerika, in Mexiko und bei den Maya auf Yukatan. Wenn Herakles den Harfenlehrer Linos tötet, so können wir hiebei gleichfalls an die Schildkrötenharfe denken. In China finden wir eine Gottheit, die als „erster Minister des Perlenkaisers“ genannt wird, mit Schildkröte und Schlange als Attribut. Indochinesisch ist die Fabel vom Wettlauf der Schildkröte mit dem *Garuḍa*, auf den wir weiter unten noch zurückzukommen haben; und auf

¹ Nach APOLLODOR, Buch II. Nach anderer Version auf dem Kylleneberge; vgl. E. SIECKE, Hermes, der Mondgott.

² Die Musikinstrumente Indiens und Indonesiens, Berlin 1915, S. 82.

Samoa finden wir den Wettlauf der Schildkröte mit einem Vogel¹. Auf einem indischen Bilde sehen wir die beiden Dämonen *Rahu* und *Ketu* abgebildet, den ersteren als Kopf auf einer Schildkröte, den letzteren als Rumpf auf einer Schlange; auch hierauf werden wir weiter unten noch zurückkommen. Im Arabischen finden wir den Wettlauf zwischen Schildkröte und Hase, ein koreanisches Märchen erzählt von der Überlistung der Schildkröte durch einen Hasen, während in der entsprechenden japanischen Sage der Affe an Stelle des Hasen tritt². Die Bedeutung des Affen in den verschiedenen Mythologien ist bisher noch ziemlich unklar, d. h. es lassen sich noch wenig feste Züge finden. Es würde sich lohnen, diesem Problem einmal genauer nachzugehen. Ganz nebenbei möge hier nur erwähnt sein, daß sich der Mondgott *Thot* im System von Aschumein-Hermupolis als heiliger Affe verkörperte und der Affe in Mexiko mit dem Mondgott *Quetzalcouatl* oft zusammengeht. — In Japan kommen auch noch andere Sagen vor, in welchen die Schildkröte eine Rolle spielt; zu erwähnen wäre hier, daß als Führer JIMMU-TENNŌ's, des ersten Kaisers von Japan, eine Schildkröte und ein achtköpfiger Rabe genannt werden. Acht ist auch in Indien, wie oben mehrfach erwähnt, eine heilige Zahl, der Rabe in Ostasien Repräsentant der Sonne. Ein eigenartiges Fabelwesen wollen wir hier noch erwähnen, welches ebenfalls beachtenswerte mythische Züge aufweist. Dies ist das *Kappa*, ein nächtliches Untier mit einem Gesicht halb Schildkröte, halb Frosch, mit dem Körper eines Affen, ziemlich kahl auf dem Kopf und von grüner Farbe³. Es findet Menschenfleisch genießbar (Oger!) und erschreckt den harmlosen Wanderer dadurch, daß es plötzlich die Gestalt eines dreiäugigen (kahlköpfigen) Mönches annimmt. Dabei hat es oben im Kopfe eine Höhlung, in der sich Wasser befindet, von welchem seine Lebenskraft abhängt; immerhin ein interessantes Wesen⁴.

Kehren wir nach dieser Exkursion über die Schildkröte und damit Zusammenhängendes zu *Sarasvatī* zurück. Die Farbe derselben ist weiß, daher sie auch *Māhāśvetā* oder *Mahāśuklā*, die sehr Weiße, heißt. Zuweilen trägt die Göttin auch, wie *Śiva* und *Kālī*, die Trommel *ḍamaru*, die von einer Schlange umwunden wird; in der bildenden Kunst kommt eine Göttin vor, die auf einem Löwen sitzt und die *Viṇā* spielt (*Gāndhāra*-Reliefs), möglicherweise haben wir es auch hier mit *Sarasvatī* zu tun. In der buddhistischen Mythologie ist *Sarasvatī* die *Śakti* des *Mañyuśrī*, der ein Schwert und ein Buch als Attribute hat und auf einem grünen Löwen reitet, während seinem Pendant *Saman-tabhadra*, der eine Lotusblume hält, ein weißer Elefant als Reittier dient. Auch die liebliche japanische Göttin *Benten* mit der Laute dürfte auf *Sarasvatī* als Vorbild zurückgehen.

5. *Kālī*.

Die Göttin des *Śiva* ist die doppelgestaltig auftretende *Kālī*, sie ist die Göttin *Devī*, wird auch *Durga*, *Bhairavi* (die Furchtbare), *Karālā*, *Pārvatī*, *Bhavanī* oder *Gaurī* genannt, letzteres bedeutet „die Gelbbraune“. *Kālī* ist „die

¹ BASTIAN, Einiges aus Samoa, S. 8.

² GRIFFIS, The fairy world of Japan. NETTO und WAGENER, Japanischer Humor, S. 133 ff.

³ Vgl. *Osiris*; grün ist auch die Mondfarbe in Kalifornien, z. B. bei den Pomo.

⁴ Dazu NETTO-WAGENER, I. c. S. 128 ff.

Schwarze“, ebenso heißt sie *Kṛṣṇapingalā*, die Schwarzbraune. Sie ist also entweder gelb oder schwarz. Als *Kālī* trägt sie entweder eine Keule, Schwert und Strick und ist mit einem Pardelfell bekleidet, oder sie wird abgebildet vierarmig, mit Halbmond im Kopfschmuck, einen weißen und einen schwarzen Menschenkörper unter ihren Füßen¹. Dem schwarzen Menschen hat sie das Haupt abgeschlagen und hält es in der Hand, eine zweite Hand ist leer, die übrigen Hände halten ein Schwert und eine Schale. Oder es wird gesagt, *Durgā*, von gelber Gesichtsfarbe, reitet auf einem Tiger. Wie *Śiva* selbst hat *Kālī* drei Augen, sie fährt auf einem Wagen, der mit Gänsen bespannt ist oder sie reitet auf einem Löwen, der dann wiederum einen schwarzen Elefanten unter seinen Pranken hat². Diese schreckliche Göttin ist in viele Kämpfe mit Dämonen verwickelt, ihr berühmtester Kampf war der gegen *Mahiśasuras*, den Büffeldämon, auch hat sie eine Menge Beinamen, die ihre Furchtbarkeit besonders hervorheben sollen und sie als Todesgöttin charakterisieren. Zu erwähnen wäre noch, daß sie den Beinamen *Kanya*, Jungfrau, führt. Nach den Ausführungen über die Götter der *Trimūrti* ist es wohl überflüssig auf die einzelnen Züge der Göttin als die einer Mondgöttin noch genauer einzugehen.

6. *Lakṣmī*.

Über diese Göttin wollen wir ebenso wie über *Viṣṇu* hier nichts weiter bemerken, da in meiner erwähnten Abhandlung über diesen Gott sich auch eine Charakteristik dieser Göttin befindet. Erwähnen wollen wir hier noch, daß der Kampf der *Suren* und *Asuren* um *Lakṣmī* auf astrale Vorgänge zurückzuführen ist, wie der Kampf der Sonne mit den Sternen im alten Mexiko (vgl. die *Uitzilopochtli*-Sage).

III. Die *Lokapālas*.

Die *Lokapālas* oder *Aṣṭadīkṣpāla*, die Hüter der acht Weltgegenden, waren ursprünglich nicht so zahlreich, es waren nur vier an der Zahl. Auch im alten Amerika, dessen heilige Zahl vier ist, nach den Weltgegenden, kannte man, speziell bei den Maya, vier Welthüter, die, wie auch in Asien, nach Farben unterschieden wurden. Die vier indischen Welthüter waren nach *Manu* III, 87: *Indra*, *Yama*, *Varuṇa* und *Soma*, nach dem *Mahābhārata*: *Indra*, *Agni*, *Yama* und *Varuṇa*. An anderen Stellen des *Manu* (V, 96, VII, 4. 7) werden die acht Welthüter aufgeführt, die für gewöhnlich genannt werden: *Indra*, *Sūrya*, *Varuṇa*, *Yama*, *Candra*, *Agni*, *Vāyu* und *Kubera*. Auf japanischen Tempelbildern begegnen uns zwölf Himmelshüter (also verdreifachte Anzahl), in Indien werden gelegentlich 27 *Lokapālas* genannt. Die Zahl 27 ist deswegen merkwürdig, da 27 Mondkonstellationen aufgeführt werden, die als Gemahlinnen des Mondgottes *Candra* gelten. Im folgenden werden wir einige charakteristische Züge der *Lokapālas* herauszuheben versuchen.

7. *Indra*.

Der sogenannte Nationalgott der Inder, *Indra* oder *Śakra*, zeigt ein vielgestaltiges Wesen, das wir zu entwirren versuchen müssen. Seine Haupt-

¹ Auch auf dem Leibe *Śiva's* selbst trampelnd wird sie gelegentlich dargestellt.

² Vgl. das Titelbild von WOLLHEIM DA FONSECA, Altindische Mythologie.

eigenschaft ist offenbar diejenige eines Gewittergottes, hierauf gehen eine große Menge Beinamen desselben. Aber er hat auch noch Eigenschaften und Züge, die auf anderer Grundlage zu erklären sind. *Indra* wird zuweilen mit vier Armen dargestellt, er reitet auf einem Rosse, das aus dem Milchmeere hervorging und *Uccaiśravas* heißt. Dies Roß gehört also zu den Kleinodien, welche aus dem Milchmeere entstanden, als das *Amṛtam* von den Göttern gewonnen werden sollte. Denselben Ursprung hat auch der Elefant, welcher als anderes Reittier *Indra's* aufgeführt wird, derselbe führt den Namen *Airavatas*, der Wassergeborene, und gehört, wie angedeutet, gleichfalls zu den Dingen, die aus dem Milchmeere hervorgingen. Wenn wir die übrigen Gestalten und Gegenstände, welche dem Milchmeere entsteigen, übersehen, so kann uns eine gewisse innere Verwandtschaft derselben untereinander nicht entgehen. Dieselben sind: *Lakṣmī*, die Gattin *Viṣṇu's*, ein Juwel, das der Brustschmuck *Viṣṇu's* wurde, die *Surā*, die Göttin des Rauschtranks, *Dhanvantari*, der Götterarzt, der das *Amṛtam* trägt, *Kāmaduh*, die Wunschkuh und der Mond; auch noch andere Gegenstände werden gelegentlich genannt, alle aber beziehen sich ganz offenkundig auf den Mond, so daß wir in den Reittieren *Indra's* ebenfalls Mondwesen zu sehen haben. Der Elefant *Indra's* ist zum Überfluß weiß (*śvetakunjaras*).

Indra ist also ebenfalls ein Gott, welcher Mondzüge aufweist, aber er ist, wie bereits hervorgehoben, auch ein Gewittergott. Daß sich dies miteinander verträgt, wird uns durch die Heranziehung von mythologischen Vorstellungen anderer Völker klar. Bei den Cherokee¹ Nordamerikas wird der Mond mit dem Donner in Verbindung gebracht. Von den Botokudos heißt es: „Der Mond verursacht nach ihrer Idee Donner und Blitz; er soll zuweilen auf die Erde herabfallen, wodurch alsdann sehr viele Menschen umkommen².“ Bei den alten Mexikanern sehen wir den *Xolotl*, der den Blitz repräsentiert, mit dem Abzeichen des Mondgottes *Quetzalcouatl* ausgestattet.

Von *Indra* wird auch gesagt, er sende den Regen auf die Erde als *Vṛṣas*, der Betauende, und bringe dadurch Saaten und Früchte zur Reife, weswegen er auch *Pākaśāsanas* genannt wird. Hiezu finden wir gleichfalls unmittelbare Parallelen in bezug auf den Mond bei anderen Völkern. Bei den eben genannten Botokudos heißt es, gleichfalls nach NEUWIED³: „Der Mond (*Tarú*) scheint unter allen Himmelskörpern bei den Botokuden im größten Ansehen zu stehen, denn sie leiten von demselben die meisten Naturerscheinungen her. Seinen Namen findet man in vielen Benennungen der Himmelserscheinungen wieder, so heißt die Sonne *Tarudipó*, der Donner *Tarudecuwong*, der Blitz *Tarutemeräng*, der Wind *Tarucuhú*, die Nacht *Tarutatú*⁴... (es folgt die oben

¹ MOONEY, Myths of the Cherokee, 19. Ann. Report, Washington 1918, S. 256 ff.

² NEUWIED, Reise in Brasilien, Bd. II, S. 58—59.

³ l. c.

⁴ Mond-Gürteltier, vielleicht die dunkle, die Neumondnacht, in welcher sich der Mond in die Gürteltierschale zurückzieht; vgl. die Sage von *Rairú* bei den Mundruku Brasiliens, der ein Gürteltier fängt, das ihn in die Erde hinabzieht. Bei den Puelche in Patagonien wird in der in jüngster Zeit bekanntgewordenen Schöpfungssage berichtet, daß eine Anzahl Gürteltiere dem Monde das Gesicht zerkratzen, wodurch seine Flecken verursacht worden seien.

zitierte Stelle). Sie schreiben ihm ebenfalls das Mißraten gewisser Nahrungsmittel, gewisser Früchte usw. zu.“ Der Mond ist eben der Wettermacher, auch noch bei uns, wo er das Gestirn ist, welches die Kälte bringt¹. Auch bei den Indianern wird er zuweilen so aufgefaßt, so heißt er bei den Jumaná in Brasilien *uaniú*, kaltes Gestirn, während die Sonne das warme Gestirn heißt². Dies beruht offenbar auf einem ganz trivialen Analogieschluß. Die Sonne scheint auf einen Stein etwa, er ist warm, der Mond scheint auf denselben und er ist kalt. Daß der Mond den Regen bringt, ist eine ebenfalls vielfach vorkommende Anschauung. So bittet das Volk bei den Cherokee³ den Mond, er möge es nicht regnen oder schneien lassen. In dem Rgveda wird der Mond ebenfalls als Spender des Regens genannt. Auch in der Südsee scheinen ähnliche Ideen vorzukommen; der Vertreter des Schwarzmundes in Neupommern⁴ macht gelegentlich Regen. Viele Göttergestalten sind zugleich Mond- und Vegetationsgötter, so der ägyptische *Osiris* (siehe oben) und der mexikanische *Xipe-totec*, „unser Herr, der Geschundene“.

Indra wird ferner mit einem Bogen ausgerüstet gedacht, ein typisches Attribut von Mondwesen, das jedoch auch auf Sonnenhelden überzugehen pflegt. So ist die Sonnengöttin *Amaterasu* in Japan mit Pfeil und Bogen bewaffnet, um den Mond zu bekämpfen, wenn dieser ihr zu nahe kommt. An den Bogen der Artemis und des Apollo brauchen wir hier nur kurz zu erinnern. — Mit dem Bogen oder mit dem Donnerkeil (*vajra*) bekämpft nun *Indra* Dämonen oder Drachen. Das Gewitter wird naturgemäß als ein Kampf ausgedeutet. Als Drachenkämpfer⁵ aber steht *Indra* wiederum in unmittelbarem Zusammenhang mit astralen Gestalten. Erinnern wollen wir hier nur an *Marduk's* Drachenkampf und an *Susanoo*, den Bruder der Sonnengöttin in Japan, der den achtköpfigen Drachen erschlug⁶. Bei *Indra* haben wir auch mancherlei Züge, die einem Sonnengotte zukommen, weswegen er auch zuweilen mit einem Beinamen des Sonnengottes, *Arkas*, genannt wird, ebenso ist die Idee des Sternenhimmels in seinen gelegentlich auftretenden tausend Augen dargestellt (*Sahasrakṣas*), genau wie bei dem griechischen Argos. Wie andere große Götter, hat auch er sein Paradies, in welches die Helden und Fürsten eingehen. Der Weg dazu ist die Milchstraße, über diese ziehen die im Kampfe gefallenen Krieger. Wie wir wissen, sind es die Sterne, in denen die Seelen der Verstorbenen erblickt wurden⁷, deren Beherrscher natürlich nur der Mond sein kann.

Wie von vielen anderen Helden, heißt es auch von *Indra*, er sei auf magische Weise zur Welt gekommen, so nämlich, daß er die Seite seiner Mutter durchbrach (magische Geburt). Von Buddha wird, wie bekannt, dasselbe behauptet. Die magische Geburt ist ein ausgesprochener Mondzug. Auf eine amerikanische Parallele wollen wir hier etwas genauer eingehen. In

¹ Vgl. mexikanisch *cell* und *Itztlacoliuhqui*, „das gekrümmte Steinmesser“.

² MARTIUS, Reise in Brasilien, Bd. III, S. 1208.

³ MOONEY, l. c.

⁴ J. MEIER, l. c. S. 45.

⁵ E. SIECKE, Indras Drachenkampf, Berlin 1905. •

⁶ Auch *Kṛṣṇa* finden wir als Drachenkämpfer.

⁷ Vgl. meine Abhandlung „*Viṣṇu*, ein Mondgott“.

Mexiko wird in der *Uitzilopochtli*-Sage erzählt, das *Couatlícue* durch einen Federball empfang. Am Xingú in Zentralbrasilien werden Sonne und Mond als Federbälle aufgefaßt. Das Ballspiel hat in ganz Amerika ursprünglich sicher astrale Bedeutung und auch in Australien wird „mit dem Monde Ball gespielt“. In Nordamerika wird unter anderem ein Ballspiel mit Dämonen angeführt, das vom goldenen Sonnenadler unterstützt wird. In Kalifornien heißt es: „Der Coyote gab einem Habicht zwei Bälle, der damit zum Himmel flog“ usf. Eine Sage, in der Ballspiel und magische Geburt wie in Mexiko (siehe oben) miteinander verbunden vorgeführt werden, ist die Sage von den Zwillingenbrüdern bei den Maya-Indianern Yukatans. Hier heißt es: „Hun Batz und Hun Chouen (beides ein Affe) spielten Ball; als sie in die Unterwelt kommen, erhalten sie eine Fackel und eine Zigarre, diese aber war in Wirklichkeit ein Steinmesser. Im Ballspiel werden sie besiegt und ihr Kopf wird auf einen Kalebassenbaum gesteckt. Durch den Schädel auf dem Baume konzipiert die Xqui'c (Kautschukball), indem der Speichel desselben als Ball in ihre Hand gelangt. Später sind die Zwillinge glücklicher, indem sie eine Feder an die Fackel und einen Leuchtkäfer an die Zigarre binden und sie bleiben im Ballspiel Sieger.“

An einer Stelle tritt *Indra* als Fuchs auf (Abbildung in Südindien). Wie wir bereits oben bemerkt haben, ist der Fuchs ein Tier, das ein Volk im alten Peru mit dem Monde in Verbindung brachte. Auf Gefäßen von der peruanischen Küste (Trujillo, Chimbote) finden wir den Kampf eines taschenkrebsartigen Wesens mit einem anderen Dämonen, der anscheinend einen Fuchs bei sich hat¹. Da dieser Dämon einen Jaguar als Kopfputz trägt, auch einen Nasenhalbmond und Schlangen als Ausstattung hat, werden wir ihn vielleicht als eine Verkörperung des Mondes anzusehen haben, wozu dann auch der Fuchs als Begleiter stimmen würde.

In Nordamerika finden wir den Fuchs, resp. Wolf oder Coyote (*Canis latrans*) ebenfalls in vielerlei Beziehungen zu Mondsagen. *Manabozho* bei den Algonkin und anderen Stämmen verbrennt einem Wolfe das Fell. Bei den Maidu und anderen Stämmen in Kalifornien² tritt der Coyote als Antagonist des Schöpfers auf, welcher als silbergrauer Fuchs aufgefaßt wird, der aus einer immer größer werdenden Wolke entsteht. Beide fahren zusammen auf dem Urmeere in einem Boote, bevor die Welt erschaffen wurde; ihre Charaktere sind als gutes und böses Prinzip streng geschieden. Bei den Nischinam sind Mond und Präriewolf die ersten Wesen, welche gemeinsam alle Dinge schaffen.

In Ostasien spielt der Fuchsglaube im Volk eine hervorragende Rolle. In Japan ist es besonders der weiße Fuchs, der verehrt wird; ein besonders „tüchtiger“ Fuchs ist der neunschwänzige³, er ist zu jeder Zauberei befähigt (*Ku-bi-no-kitsune*). Der weiße Fuchs ist dem Gott *Inari* heilig, dieser ist der „reistragende große Lichtgeist“. Von den Füchsen werden in Ostasien sehr viele Sagen erzählt. Eine besonders charakteristische japanische wollen wir im

¹ Eine Abbildung dieser Szene bei SQUIER, Peru, Übers., Leipzig 1883, S. 226.

² Vgl. DIXON, l. c. S. 335 (The northern Maidu).

³ Vgl. GRIMM'sche Märchen 38.

Anschlusse hieran kurz aufführen¹: „Der Kaiser Toba (1108—1123) hatte eine Gattin, welche Tama mo no maye hieß (tama = Kugel, Edelstein, mo = Seegras). Eines Abends fiel es auf, daß grünliches Licht aus ihren Augen strahlte. Sie entfloß in Gestalt eines Fuchses, wurde aber auf der Jagd mit dem Bogen erlegt. Der Leichnam des Zauberers verwandelte sich dann in einen Stein.“

Indra ist ferner der Freund des Hasen, der sich nach der bekannten Sage ins Feuer warf. Über dies Tier, das in ganz eminentem Sinn ein Mondtier ist, vgl. meine Abhandlung „Amerikanische und asiatische Mondbilder“, M. B. VIII, 4. Der zuletzt angeführte Mythenzug bei der Gestalt *Indra's*, ebenso sein Auftreten als Habicht, der den Buddha verzehrte, als dieser vor ihm den *Visvakarma* als Taube rettete, gehört ohne Zweifel späteren Mythenkreisen an. Nach einer Tradition soll *Indra* von einem Hunde begleitet gewesen sein (siehe oben *Śiva*) und der Affe wird im *Rgveda* als sein Haustier genannt; er selbst erscheint als Katze (*Kathāsaritsāgara* XVII, 114) und als Affe oder Pfau (*Rāmāyaṇa* VII, 18). Er ist es, der den *Vrtra* in Stücke schlägt.

Weiter wäre hier zu erwähnen, daß *Indra* dem *Visvarupa* mehrere Häupter abschlägt, ein mythischer Zug, der, wie wir gesehen haben, oft wiederkehrt und sich ganz augenscheinlich auf den Mond bezieht. Endlich ist *Indra* der Freund des Windgottes, als solcher heißt er *Marutsakhas*. Eine auffallende Parallele hiezu finden wir in Nordwestamerika bei den Haida-Indianern². Hier ist der Mann im Monde *Eethlinga*, „der Freund des *T'kul*, des Windgeistes, und wenn dieser ihm ein Zeichen dazu gibt, leert er seinen Eimer aus, wodurch er Regen auf der Erde verursacht“. Auch hier haben wir also den Mond als Wettermacher. Außerdem wäre hier hervorzuheben, daß der spätere Windgott *Hermes* ursprünglich ein Mondgott ist, was in gleicher Weise bei dem mexikanischen *Quetzalcouatl* der Fall ist.

8. *Sūrya*.

Der Sonnengott *Sūrya* oder *Arka* ist natürlich in erster Linie das, was sein Name besagt, als solcher fährt er auf einem mit Rossen bespannten Wagen über den Himmel. Vielleicht hat der Mondgott *Candra* sein Rossegespann nur von *Sūrya* entlehnt, dafür trägt *Sūrya* seinerseits als Attribut die Lotusblume, die mit dem Monde eng zusammenhängt (siehe oben). — *Sūrya* ist der Sohn des *Kaśyapa* und der Vater des *Yama*, des Gottes der Unterwelt. Der letztere weist, wie wir sehen werden, eine Anzahl deutlicher Mondzüge auf. Ferner hat *Sūrya* zwei Götterärzte zu Söhnen, die er von der *Sūryā* erhielt, welche in Gestalt einer Stute befruchtet wurde; der Götterarzt *Dhanvantaras*, auf den wir weiter unten noch zurückkommen werden, gehört, wie bereits erwähnt, zu den Gestalten, die dem Milchmeere entstiegen und sich sämtlich auf den Mond beziehen. Unter den Gattinnen des Sonnengottes sind noch besonders *Candri* und *Urvaśi* zu erwähnen (Mondgöttinnen), wie auch umgekehrt von einer Hochzeit der Sontentochter *Sūrya* mit *Soma*, dem Monde, die Rede ist. Ähn-

¹ NETTO-WAGENER, I. c. S. 110 ff.

² NIBLACK, The Coast Indians of Southern Alaska and Northern British Columbia. Report of National Museum 1888, S. 323; dazu meine Abhandlung „Amerikanische und asiatische Mondbilder“.

liche Mythen sind auf der ganzen Welt verbreitet, wir erinnern hier nur kurz an Peru und die Chibcha Kolumbiens. Die Sonnenfinsternisse werden ebenso wie diejenigen des Mondes durch den Mythos vom *Rāhu* erklärt, hierauf werden wir weiter unten noch näher eingehen.

9. *Varuṇa*.

Ebenfalls als ein Sohn des *Kaśyapa*, von dem viele lichte und finstere Gottheiten abstammen, wird *Varuṇa* genannt, der Gott des Wassers. Er war jedoch ursprünglich, wie HARDY¹ bemerkt, wahrscheinlich der Mond. So heißt es auch im *Rgveda*²: „Auf den Stein den *Soma* setzte nieder *Varuṇa*.“ Später scheint *Varuṇa* dem Himmel (griech. οὐρανός) gleichgesetzt worden zu sein, sein Name leitet sich von der Wurzel *vr* „bedecken“ ab; im indischen Mittelalter wurde er zum Gotte des Wassers. Der Mond ist, wie wir auch aus anderen Mythologien zur Genüge wissen, der wässerige Himmelskörper und auch der Himmel wird als ein Wasser oder Ozean aufgefaßt, ebenfalls bei sehr vielen Völkern, da kann uns natürlich die Umdeutung auf den wirklichen Ozean oder das Wasser nicht Wunder nehmen. Als Beinamen führt er unter anderen *Sāvana*, der Erzeugen macht, *Jalakāntaras*, der Herr des Wasserjuwels, *Kundali*, der einen Ring hat, *Jambukas*, der Verschlinger. Er reitet als Wassergott auf einem Fisch, dies kann jedoch auch noch einen versteckteren Sinn haben³. Als Schirm dient ihm die ausgebreitete Stirnhaut einer Schlange, auf Bildern scheint er zuweilen eine Meerschnecke als Attribut zu führen. Seine Frau *Gaurī* oder *Varuṇānī* gehört zu den Gestalten, die dem Milchmeere entsprangen, die, wie gesagt, sämtlich lunaren Charakter haben.

10. *Yama*.

Der Gott der Unterwelt ist *Yama*; wie oben erwähnt, ist er ein Sohn des Sonnengottes. Im *Mahābhārata* wird er geschildert als schwarz und gelb von Antlitz. Dies deutet auf einen Zusammenhang mit dem Halbmonde. In mexikanischen Bilderschriften (z. B. Codex Borgia) wird der Gott *Quetzalcouatl*, der ein Repräsentant des abnehmenden Mondes ist, mit gelb-schwarzer Gesichtsbemalung dargestellt, ebenso die alte Mondgöttin *Tlaçolteotl* (siehe oben). Sonst ist *Yama* dunkelfarbig, resp. rot oder grün und reitet auf einem Büffel. Auch hier haben wir es mit einem Mondtiere zu tun, wie bei fast allen gehörnten Tieren⁴ (siehe oben). Von *Yama* heißt es, er sei mit verschrumpften Füßen geboren worden; auch dies ist ein Zug, der sich bei vielen Mondwesen wiederholt, eng damit verwandt ist das Fehlen eines Fußes, wie dies besonders charakteristisch bei dem mexikanischen *Tezcatlipoca* in den Bilderschriften dargestellt zu werden pflegt. Dieser tritt auch in doppelter Gestalt, als Hell-

¹ Indische Religionsgeschichte, S. 38.

² V, 85.

³ Vgl. *Brahmā's* und *Viṣṇu's* Fischinkarnationen. Der Mond kommt in der Mythologie der Australier als Fischer zur Erde herab; auch den nordamerikanischen *Manabozho* finden wir als Fischer geschildert, der einen riesigen Fisch fängt, aber seinerseits von dem Sonnenfisch verschlungen wird (Mond als Kahnfahrer, Jonasmotiv).

⁴ Auch unser „Teufel“ ist gehörnt. Die Unterweltsgöttin der Babylonier, *Ereškigal*, ist ursprünglich löwenköpfig, in späterer Zeit jedoch mit zwei (Gazellen?) Hörnern versehen.

und Schwarzmond auf, wobei jedoch die Natur des Schwarzmondes entschieden überwiegt.

Yama, der Herrscher der Toten, der Unterwelt, war sicherlich früher nicht unter der Erde wohnhaft gedacht. Vielmehr heißt es: „In lichter Himmelsregion wohnen die *Pitaras* zusammen mit *Yama*, „der starb als der erste der Sterblichen, als erster hinging zu diesem Ort.“ Hier zecht *Yama* mit den Göttern unter einem schönen Baume¹. Unter diesem Himmelsbaum ist wohl die Milchstraße zu verstehen. Auch als Seelenweg wird die Milchstraße oft aufgefaßt, so in Nordamerika. Die Toten kommen bei sehr vielen Völkern in den Himmel, und zwar als Sterne², deren Herrscher aber kann wohl kaum anders als der Mond aufgefaßt werden. Der Mond steht auch, wie von mir in der unten genannten Abhandlung genauer begründet worden ist, in einem gewissen Antagonismus zu den Sternen, er verzehrt, er verschlingt sie (oder sie ihn). Dies wird meist zu wenig in Betracht gezogen, da die Sonne sonst in der Regel diejenige ist, welche die Sterne bekämpft und vertreibt. Später wird der Himmel (als Seelenaufenthalt) unter die Erde verlegt (als Gegenhimmel?) und mit ihm wandern die Toten in die untere Region, wie ja auch die Sterne allnächtlich scheinbar unter die Erdoberfläche wandern³. Über dies Problem stehen genauere Untersuchungen noch aus. — Unter den Gattinnen *Yama's* werden Töchter des *Dakṣas*, eines Mondwesens (siehe oben), aufgeführt; zwischen seinen Dienern und den Dienern des *Viṣṇu*, als des Vertreters des Vollmondes, entstehen heftige Kämpfe um Seelen Verstorbener, die jene sich gegenseitig zu entreißen suchen, wobei die Diener *Yama's* zu unterliegen pflegen⁴; unter den ersten seiner Diener werden *Candas* und *Kālapuruṣa*, der schwarze Mann, genannt. Wir werden also nach den hier angeführten Zügen in *Yama* ein ursprüngliches Mondwesen zu erblicken haben.

11. *Candra*.

Candra oder *Soma* ist der Gott des Mondes κατ' ἐξοχὴν. Es wird berichtet, daß er aus einem Blitze entstanden sei, den der Sohn *Brahmā's*, *Atri*, aus seinen Augen in die Milchstraße entsandt habe. Auch hier finden wir also eine Verbindung des Mondes mit dem Blitz, welcher wir bereits bei *Indra* gedacht haben. Als Attribute führt *Candra* eine Keule und eine Lotusblume, einer seiner Beinamen ist *Padmavallabha*, der Lotusfreund. Über den Zusammenhang von Lotus und Mond haben wir oben bei *Brahmā* gesprochen. *Candra* fährt auf einem Wagen, vor welchem Rehe, Gazellen oder Hasen gespannt sind. Das Rossegespann, welches gelegentlich bei ihm vorkommt, ist vielleicht eine Entlehnung vom Sonnengotte. Eine Gazelle führt *Candra* auch im Wappen, weswegen er *Mrgalānchanas* heißt, der Gazellen zum Symbol hat. Seine Beziehung zum Hasen ist von mir bereits in der Abhandlung „Amerikanische und asiatische Mondbilder“ besprochen worden. Der Beiname *Sāsin*, „der mit

¹ HARDY, I. c. S. 11, 27.

² Vgl. meine Abhandlung „*Viṣṇu*, ein Mondgott“.

³ Ob wir die Feuerbestattung der Indogermanen auf astrale Verbrennungsmotive zurückzuführen haben?

⁴ *Krijāyogasāras*, Kap. 14, 29—75.

dem Hasen“, erklärt sich aus der einfachen Naturanschauung, die aus den Mondflecken das Bild eines Hasen oder eines Kaninchens herausieht. Die Mondflecken werden bei den verschiedenen Völkern in der mannigfaltigsten Weise interpretiert. Wir führen hier exkursionsweise einige Beispiele an. Im Bismarckarchipel, speziell Buin, heißt es: „Die Zeichnung des Vollmondes deutet man als ein Dorf, man sieht die Schlafhäuser, das Arbeitshaus, die Häuptlingshalle des Mannes im Monde¹.“ Bei den Sulka auf Neupommern wird nach PARKINSON² erzählt: „Früher leuchtete und brannte der Mond ganz so wie jetzt die Sonne. Da kam ein kleiner Vogel (a vit), nahm Schlamm, flog damit gegen den Mond und warf ihm denselben ins Gesicht. Seit jener Zeit verdunkelte sich der Mond und brannte nicht; die Schlammflecken sind heute noch sichtbar.“ Auf Hawaiki heißt es, die Flecken des Mondes rührten von dem Zweige eines Baumes her, der zu diesem emporflog. Von den Admiralitätsinseln wird erzählt³, daß zwei Frauen, welche Taroknollen schaben wollten, die Muschelscherbe, die hiezu verwendet wird, nicht zur Hand hatten, da langten sie sich den Mond herunter und schabten darauf Taro; die Reste von diesem blieben auf der Scheibe des Mondes haften. In Samoa werden die Mondflecken durch die Entrückung einer Frau mit ihrem Kinde in den Mond erklärt, ähnlich wie in Nordwestamerika erzählt wird, daß der Mann im Monde von diesem heraufgezogen worden sei⁴. Bei den Eskimo wird gesagt, beim Balgen von Bruder und Schwester habe sich das Gesicht des Mondes berußt, endlich sei noch als ein Beispiel aus Südamerika die Erzählung der Tacana-Indianer nach E. NORDENSKIÖLD angeführt. Hier wird berichtet, daß die Mondfrau sich in der Hängematte ihres Schwagers ihren Rausch ausgeschlafen habe, da habe ihre Schwägerin ihr mit schwarzer Farbe das Gesicht bemalt. Ebenso haben wahrscheinlich die Mondflecken zur Deutung als Jaguar in Südamerika, besonders in Peru und den von dieser Kultur beeinflussten Gegenden geführt. Und so sind die Mondflecken als Hase oder Kaninchen nicht nur in Indien, sondern auch in vielen anderen Ländern der Alten und Neuen Welt aufgefaßt worden. In Mexiko heißt es, daß die Götter dem Monde mit einem Kaninchen ins Gesicht schlugen, damit er nicht ebenso hell leuchte wie die Sonne. Auch in Afrika finden wir den Hasen in Verbindung mit dem Monde (siehe unten), er besiegt den Löwen und erscheint als Hase in der Löwenhaut, wie in Europa der Esel (!) in derselben Verkleidung⁵.

Wie in Babylon heißt auch in Indien das Sternbild, in welchem der Mond gerade steht, das Mondhaus, die Mondphasen werden als die 27 Töchter des *Dakṣas* (siehe oben) und Gattinnen des Mondgottes *Candra* aufgefaßt, unter diesen ist *Rohinī*, die Rote, die erste oder vierte unter diesen Konstellationen, welche dem Stern Aldebaran im Stiere entspricht, die Lieblingsgattin des Mondgottes. Daneben gilt auch die Mondgöttin *Durgā*, die sonst als Gattin *Śiva's*

¹ THURNWALD, I. c. S. 134.

² Dreißig Jahre in der Südsee, S. 693.

³ PARKINSON, I. c. S. 711.

⁴ Vgl. meine Abhandlung, „Amerikanische und asiatische Mondbilder“.

⁵ *Kṛṣṇa* tötete den Dämonen *Dhenuka*, der in Gestalt eines Esels den Berg Govandhana bewachte; gelegentlich wird ein Esel als Träger des *Soma* erwähnt (siehe unten).

aufzutreten pflegt, als Gattin des *Candra* (siehe oben). Über die zwiegestaltige Verbindung von Sonne und Mond haben wir bereits oben gesprochen, ebenso von dem Mythos, nach welchem *Candra* von *Śiva* zerbrochen wurde und wovon er den Beinamen *Bhagnātmā*, der Zerbrochene, führt.

12. *Agni*.

Agni oder *Vahni* ist der Feuergott, aber auch dem Mondgotte *Śiva* wird das Feuer als Element beigesellt. Sein Beiname im Veda ist *Purohita*¹, derselbe, den auch *Brahmā* führt. Zuweilen wird er mit zwei Gesichtern dargestellt, er hat sieben Zungen und Arme und drei Füße. Wenn wir uns das oben über die Dreibeinigkeit verschiedener Tiere Gesagte vergegenwärtigen, können wir auch an eine Beziehung *Agni's* zum Monde denken. Als Attribute führt er einen Feuerfächer und eine Keule, wie auch der Mondgott *Candra* eine Keule trägt. Seine Beinamen *Dakṣas*, der Tötende (?), *Kapila*, der Dunkle, *Malanimukha*, der mit dem schwarzen Antlitz, können eventuell mit der Idee des Schwarzmondes zusammenhängen, vielleicht gehen dieselben aber auch auf das verzehrende Feuer und den Rauch. Das Reittier des *Agni* ist ein Widder (siehe oben), er fährt aber auch auf einem mit Ziegen oder (feuer-)roten Rossen bespannten Wagen. — Die Verbindung des Mondes mit dem Feuer finden wir auch bei anderen Völkern, so heißt es auf Neupommern in der Südsee, daß eine Schlange das Feuer geholt habe, in der *To Kabinana*-(Hellmond-)Sage, in der die Schlange als Unsterbliche einem menschlichen Kinde gegenübergestellt wird (siehe unten²). In Amerika kommen Sagen vor, die berichten, wie das Feuer vom Monde geholt wurde, zugleich wird dort der Mond gelegentlich als Feuerstein aufgefaßt³. In Babylon heißt es, daß *Nergal* als Feuerstein zur Erde stieg, um das Feuer zu bringen. Bei den Indianerstämmen am Xingú in Zentralbrasilien ist der Geier im Besitze des Feuers und ihm wird dasselbe entwendet. Nun wird in Mexiko der Geier, das kahlköpfige Tier, mit dem Pulquegetränk in Verbindung gebracht (in den Bilderhandschriften), letzteres aber steht in engster Verbindung mit dem Monde, haben doch auch die Pulquegötter ihre Heimat in *Metztitlan*, dem Orte des Mondes usw. Auch hier scheinen also Ideen vorzuliegen, die es nahelegen, an eine Verbindung von Mond und Feuer zu denken. Bei den Algonkin in Nordamerika lernte in der Sage *Joskéa* die Kunst des Feuermachens von der großen Schildkröte, welche die Welt trägt und teilte sie den Menschen mit. Die Vorfahren der Tolowa sollen das Feuer vom Monde geholt haben, die Schlangen-Indianer entwendeten nach der Mythe der Tolowa das Feuer von dort. Die Schastika in Kalifornien erzählen, daß vor langer Zeit im fernen Osten ein Feuerstein gewesen sei, den der Coyote oder Präriewolf geholt und den Indianern geschenkt habe, letztere verdanken demselben das Feuer⁴. Nach einer anderen Algonkinsage endlich findet der Feuerraub durch ein Kaninchen statt, das bei dieser Gelegenheit verbrannt wird (*Manabozho*-Sage).

¹ Priester, Hauspriester etc.

² Bei J. MEIER, l. c. S. 37; eine kürzere Fassung bei PARKINSON, l. c. S. 683—684.

³ Vgl. meine Abhandlung „Einige grundsätzliche Bemerkungen über Sonne, Mond und Sterne in Mexiko.“ Zeitschr. f. Ethnologie, Berlin 1912.

⁴ KNORTZ, Mythologie und Zivilisation nordamerikanischer Indianer, S. 14.

13. *Vāyu*.

Der Windgott *Vāyu* oder *Marut*¹ wird auf einer Antilope reitend und mit einem Schwerte dargestellt, was man als Mondzüge auffassen kann. Über die Freundschaft des Windgottes mit dem Mann im Monde in Nordwestamerika haben wir bereits oben gesprochen, ebenso über die Entstehung von Windgöttern aus Mondgöttern, für die Hermes und *Quetzalcouatl* als die klassischen Belege dienen. In einigen nordamerikanischen Sagen wird übrigens *Manabozho* als der Sohn des *Kabeyun*, des Westwindes und Vaters der (vier) Winde, genannt.

14. *Kubera*.

Als letzter der *Lokapalas* ist *Kubera*, der Gott der Reichtümer, zu nennen. Er ist ein besonderer Freund des *Śiva*, weswegen er den Beinamen *Isasakhis* führt. *Kubera* wird dargestellt mit drei Köpfen (*Trisīrās*²), drei Beinen (!), nur acht Zähnen, einem Ohrring nur in einem Ohre (*Ekakuudalas*), er hat ein grünes Auge und an Stelle des anderen Auges einen gelben Flecken, weswegen er auch *Ekalingas* oder *Ekaṅgingas* (der einen Flecken hat) genannt wird; außerdem hat er einen weißlichen Aussatz am Körper; sein Beiname *Śvetodara* oder *Sitodara* bezieht sich hierauf. Dieser Gott ist sicherlich als ein ursprüngliches Mondwesen zu deuten, solche treten auch vielfach anderswo mit Schwären oder Wunden am Körper auf. Aber auch die Sonne finden wir in Mexiko als mit Aussatz behaftet geschildert, was ich auf die Sonnenflecke gedeutet habe³. In dem ostasiatischen Pantheon finden wir nun ebenfalls einen Gott, der mit dem Gotte *Kubera* zusammengeworfen oder von demselben abgeleitet wird. Dies ist *Vaiśravaṇa*, einer der vier Himmelshüter. In lamaistischen Darstellungen sehen wir mehrere Götter des Reichtums, *rNam-sras*, die dem *Kubera* oder *Vaiśravaṇa* entsprechen, abgebildet, welche auf Löwen reiten, kriegerisch gerüstet sind und als Attribut eine Ratte (sansk. *nakula*, tib. *ne'u-le*) haben. Auch in der Reihe der Himmelshüter figurierend hat *Vaiśravaṇa* in der tibetischen Darstellung eine Ratte als Attribut. Die Ratte wird, wie wir weiter unten sehen werden, auf den Fiji-Inseln ohne Zweifel als Mondtier aufgefaßt, was aus der Sage von der Unsterblichkeit hervorgeht, da dieselbe die Rolle des anderwärts als Kaninchen, Eidechse, Schlange oder Chamäleon auftretenden Tieres übernimmt. Und bei den Ojibwä Nordamerikas ist es die Wasserratte, die dem Mond- und Schöpfergott *Manabozho* das Sandkorn zur Schöpfung brachte. Endlich wäre hier noch einer der sieben japanischen Glücksgötter (*Sichi fuku jin*), *Daikoku*, zu erwähnen, welcher aus dem indischen *Kālanātha Māhakāla* hervorgegangen ist, ein Gott des Reichtums, der als Attribut ursprünglich ein Lotusblatt, später einen Hammer führt, außerdem aber eine Ratte, die vielfach weiß dargestellt wird.

¹ Im *R̥gveda* erscheinen bekanntlich die *Marutas* nur im Plural.

² Bei den Muyscas in Kolumbien finden wir einen dreiköpfigen Mann der *Chia*, welche den Mond verkörpert. Auch der alte Mondgott Hermes kommt dreiköpfig vor.

³ Vgl. meine Abhandlung über „Sonne, Mond und Sterne im alten Mexiko“.

IV. Einige andere Götter, Dämonen usw.

Das Pantheon der alten Inder ist bekanntlich ganz außerordentlich reichhaltig, den großen Göttern werden viele Söhne und Töchter zugeschrieben, neben ihnen stehen Halbgötter, *R̥sis*, Dämonen und andere verehrungswürdige oder gefürchtete Wesen. Wir wollen hier lediglich einige der bedeutenderen und lehrreicheren herausgreifen, ohne irgendwie zu prätendieren, die Reihe der Götter usw. in ihrer Gesamtheit vorgeführt zu haben.

15. *Gaṇeśa*.

Der Gott der Weisheit, *Gaṇeśa*, ist ein Sohn des *Śiva*, er wird halb als Elefant (Kopf) und halb als Mensch (Leib) abgebildet, weswegen er *Dvīdhātus* oder *Dvīdehas* heißt, er hat aber auch den Namen *Trīdhātus*, „der drei Naturen hat“. Dies geht höchstwahrscheinlich auf die drei Mondphasen zurück. In den vier Händen führt er ein Beil (*Paraśudharas*) oder eine Glocke, einen Rosenkranz (wie *Brahmā*), einen Stock und Schlangen. Auf einem Bilde hält er in der einen Hand einen Gegenstand, der wahrscheinlich ein Schneckengehäuse darstellen soll. Da ihm im Kampfe mit seinem Bruder *Kārtikeya* oder mit *Paraśurāma* (*Viṣṇu*) ein Eckzahn abhanden gekommen sein soll, wird er *Ekadanta* oder *Ekadam̐stra* genannt. Dies weist in ganz besonders deutlicher Weise auf sein ursprünglich lunares Wesen hin. Sonst scheint er immer als von dunkler Körperfarbe und nicht als weißer Elefant aufgefaßt zu werden, weshalb wir in ihm eine Verkörperung des abnehmenden Mondes, resp. des Schwarzmundes zu sehen haben. In seinen Rüssel kriecht, um sich zu verbergen, der Schlangenfürst. Auch als Dichter des Mahābhārata auf *Brahmā's* Geheiß dürfte er wie *Brahmā* selbst als Mondgott und Poet zugleich angesehen werden. Sein Reittier ist seltsamerweise eine Maus. Diese oder die Ratte steht aber, wie wir oben gesehen haben, zum Monde in Beziehung, wenn dies auch nicht in besonders hervorragendem Maße der Fall ist. Auch die mannigfachen Beziehungen des *Gaṇeśa* zu *Śiva*, welche letzterer auch *Gaṇeśa* mit Beinamen heißt, dürften für seine Mondnatur sprechen. Ein sehr auffallender mythischer Zug ist der, daß von *Gaṇeśa* gesagt wird, er habe zwei Mütter gehabt, weswegen er *Dvaimāturas* heißt, auffallend besonders auch, weil dieser Beiname auch dem griechischen *Διμήτωρ* entspricht, welche Eigenschaft dem Dionysos zugeschrieben wird. Auch der letztere ist seinem eigentlichen Wesen nach ein Mondgott. Was für eine ratio diesem höchst naturwidrigen Beinamen zugrunde liegen mag, ist durchaus rätselhaft; auffällig ist immerhin, daß derselbe gerade bei Mondwesen auftritt.

16. *Kāma*.

Über *Kāma*, den Liebesgott und Sohn des *Viṣṇu*, habe ich in der mehrfach zitierten Abhandlung über diese Gottheit gleichfalls einiges angeführt, so daß ich hier darauf verweisen kann, ebenso auf die oben berichtete Sage, nach der er von *Śiva* verbrannt wurde; hier wäre nur noch hinzuzufügen, daß er unter dem Namen *Pradyumnas* wiedergeboren wurde, ein Vorgang, der aus einer Menge lunarer Mythen bekannt genug ist.

17. *Prthivī*.

Die Erdgöttin *Prthivī*, „die Ausgebreitete“, deren Name etymologisch mit dem griechischen *πλατεια* zusammenzustellen ist, nimmt in der indischen Mythologie eine untergeordnete Stellung ein. Es wird gelegentlich gesagt, daß sie in den vier Händen, die, wie wir gesehen haben, fast allen größeren Göttern zukommen, die auch zugleich Mondgötter sind, Gazelle, Fisch, Vogel und Menschenfigur hält. Wir begegnen also auch bei dieser Göttin lunaren Zügen, auf die wir im übrigen wenig Wert legen. Mond und Erde hängen vielfach zusammen. Im alten Mexiko ist *Tlaçolteotl*, eine alte Mondgöttin, später zur Göttin der Erde geworden. Bereits an einer anderen Stelle haben wir hier hervorgehoben, daß in Indien wie bei Indianern Nordamerikas die Schildkröte als Erdfundament gilt¹. Diese ist aber zugleich in ausgesprochenem Maße ein Mondtier; auch wird die Schildkröte, welche die Erde trägt, in Indien direkt als Inkarnation *Viṣṇu's* bezeichnet. Ähnliches ist beim Stier der Fall, die Erde wird gleichfalls *Viṣṇu's Goloka* (Stierwelt) genannt. Bei den Ägyptern wird der Mond als Stier und der Himmel als Kuh gedacht. Nun treten aber bei vielen Völkern Vertauschungen von Himmel, Erde und Unterwelt ein. In Babylon, China und im alten Peru ist der Himmel das Gegenbild der Erde, was hier auf Erden geschieht, geschieht auch dort im Himmel, weswegen natürlicherweise das eine für das andere eintreten kann, was denn auch vielfach in der Sage durchgeführt wird. Der Mond kann als Herrscher oder Repräsentant des Sternenhimmels aufgefaßt werden.

18. *Viśvakarma*.

Der Götterbaumeister, ebenfalls eine weniger hervorragende Gottheit, *Viśvakarma*, der alles macht (Faktotum sozusagen), wird als von einem Löwen begleitet gedacht, er ist ein guter Bogenschütze, weswegen er auch *Sudhānva* heißt. Seine Tochter *Sañjā* ist eine Gattin des Sonnengottes, sie führt auch den Namen der Leuchtenden, *Jumayī*. Dieser Gott weist also auch, wenn auch nur geringe Mondzüge auf; vielleicht liegen bei ihm Beziehungen des Mondes zum Kulturbringer vor.

19. *Dhanvantara*.

Der Götterarzt *Dhanvantara* oder *Dhanvantari* gehört zu den Wesen, welche bei der Gewinnung des *Amṛtam* durch die Quirlung des Milchmeeres zum Vorschein kamen, ja, er hielt sogar eine glänzend weiße Schale mit dem begehrten *Amṛtam* in Händen. Bei der Besprechung des *Soma* werden wir noch auf die Verbindung des Mondes mit dem Rauschtrank zu sprechen kommen; bereits oben haben wir erwähnt, daß sämtliche aus dem Milchmeer entstandenen Geschöpfe Mondwesen sind. Der Beiname des *Dhanvantara* ist daher auch *Amṛtas*, der Unsterbliche. Wenn wir außerdem die Anschauung der alten Inder heranziehen, nach welcher die Heilkräuter bei den Strahlen des Mondes ganz besonders gedeihen sollen², endlich daß der Götterarzt mit *Viṣṇu* als eine von dessen In-

¹ Der gewöhnliche Ausdruck für die Erdgöttin war bei nordamerikanischen Prärie-Indianern „Große Mutter“ oder „Großmutter“ und die Schildkröte war ihr Emblem. Von den Korusi in Kalifornien heißt es: „Die Erde wird durch ‚die alte Schildkröte‘ gebildet, die früher auf dem Weltmeer umherschwamm.“

² Als König der Arzneien (*Auṣadīṣi*) zieht der (Voll-)Mond die Kraft der heilkräftigen Pflanzen an. Der ägyptische Mondgott *Chons* hat besondere Macht über Krankheitsgeister.

karnationen zusammengebracht wird, dürfte es keinem Zweifel unterliegen, daß wir in dieser Göttergestalt einen Mondgott zu sehen haben.

20. *Garuḍa*.

Garuḍa, ein Sohn des kinderreichen *Kaśyapa*, ist der Begleiter oder das Reittier des *Viṣṇu* und wird als Mensch mit Vogelkopf abgebildet. Er hat unter anderen die Beinamen *Sitānanaś*, der mit einem weißen Gesicht, *Svamaḱāya*, der mit einem goldenen Körper, *Svetarohitaś*, der Weißrote, *Raktapakṣaś*, der Rotflügelige. Andere Beinamen des *Garuḍa* nehmen Bezug auf seine besondere Schnelligkeit; dies hat seinen Grund darin, daß *Garuḍa* ursprünglich wohl als Verkörperung der Meteore und Ärolithen angesehen worden ist¹. Er ist ein Bekämpfer von Dämonen, in ganz hervorragendem Maße aber ein Feind der Schlangen. Die Schlange ist zunächst einmal ein Mondtier, so finden wir sie universell. In der Heraklessage ist der Kampf mit der vielköpfigen Hydra und die Erdrosselung zweier Schlangen durch den Säugling in der Wiege als Besiegung von Mondwesen durch den Sonnenheros zu deuten; auch die Perseus-sage gehört als Beispiel hierher. Im alten Indien finden wir als einen der acht Hauptschlangenfürsten den *Kulika* genannt, mit einem Halbmond auf dem Kopfe, rauchfarbig von Körper, also einen Repräsentanten des abnehmenden und des Schwarzmondes. Dasselbe gilt auch von dem mexikanischen *Quetzalcouatl*, der Quetzal-Federschlange, die ursprünglich wohl nur als grüne Schlange gedacht worden ist. In einer Sage der Ojibwä von *Manabozho*² werden von dem Helden Schlangen mit Hilfe eines Dachs³ überwunden. Schlangen spielen in nordamerikanischen Sagen überhaupt eine gewisse Rolle. Die Menomini nannten den Mond im Frühling den Schlangenmond, *Wai-to-ke Ha-zho*. Eine Schlange mit einer Mondsichel auf dem Kopfe, genannt *Unkatahe*, hat Einfluß auf die Lebensdauer und wird als Wächter über die Seelenwanderung angesehen. Denn der Mond gilt hier wie anderwärts als Symbol des Lebens und des Todes, die Toten werden von ihm beaufsichtigt (als Sterne, siehe oben). Auf der Gazellehalbinsel (Neupommern) existieren Sagen, die hieher zu gehören scheinen und von Schlangen handeln, die Menschen töten und verschlingen⁴. Von der Mondgöttin *Bachue* bei den Chibcha Kolumbiens wird erzählt, daß sie im See von Iguaque als Schlange verschwand. In der chinesischen Sage kommt eine doppelköpfige Schlange vor. Endlich finden wir bei den Mosetene-Indianern in Bolivia nach E. NORDENSKIÖLD die Sage von einem Adlerknaben, der eine Schlange, die *Chóhua* genannt wird, zerstückelt. Der Adler ist hier offenbar wie auch bei uns oder in Nordamerika und Mexiko als Repräsentant der Sonne aufzufassen, wozu auch der Inhalt der Sage vortrefflich stimmt. *Garuḍa* finden wir, wie erwähnt, ebenfalls als (Raub-)Vogel,

¹ SIEBOLD, Nippon, Pantheon, S. 142, 154. — Gleich nach der Geburt setzt *Garuḍa* durch sein hellstrahlendes Licht die Götter in Furcht; sie halten ihn für *Agni*. Bei den Maidu in Kalifornien wird von den Meteoren gesagt, daß sie Feuer mit sich führen.

² Auf den sich die Bezeichnung „großer Hase“ oder „verrücktes Kaninchen“ bezieht.

³ Vgl. die japanische Sage „Tanuki und Usagi“ und das darüber von mir Bemerkte in „Amerikanische und asiatische Mondbilder“.

⁴ J. MEIER, I. c. S. 203, 221 ff.

welcher mit den Schlangen in unversöhnlicher Feindschaft lebt¹, weswegen er auch *Sarpārātis*, Schlangenfeind oder *Nagāntakas*, Schlangentöter, heißt. Wenn wir nun bedenken, daß die Sterne in Mexiko als *Centzon Mimixcoua*, d. h. die vierhundert Wolkenschlangen, genannt werden, welchen Namen sie ohne Zweifel der Auffassung des Mondes als Schlange verdanken, dürfte uns der Antagonismus des *Garuḍa* zu den vielen Schlangen nicht mehr sonderbar erscheinen². Auffallend wäre es ja sonst, wenn *Garuḍa* als Freund des Mondgottes *Viṣṇu* (der aber nicht als Vertreter des Schwarzmundes zu denken ist) einem Mondwesen feindlich entgegentreten sollte. So aber dürften unter den Schlangen lediglich die Sterne zu verstehen sein, so daß die Feindschaft auf eine ganz natürliche Weise zu erklären wäre. Hieher gehört auch zweifellos die Auffassung des Schlangenfürsten *Śeṣas*, der dem *Viṣṇu* als Lager dient. Dieser, auch der Unendliche, *Anantas*, genannt, ist vielköpfig und soll zweitausend Augen haben. Auch hier haben wir es mit einer Gleichsetzung von Schlange (Mond) und Sternen zu tun, wobei jedoch die Idee des Sternhimmels und der Milchstraße (auf der ja der Mond ruhen kann) hinzugekommen ist, so daß wir hierin gewissermaßen eine Parallele zu der erwähnten mexikanischen Anschauung sehen dürfen. In Ostasien hat der *Garuḍa* eigentümliche Wandlungen erfahren, in Japan ist er zu der eigentümlichen vogelköpfigen oder langnasigen Figur des *Tengu* (Himmelshund) geworden. Im Altjapanischen heißen die Meteore „himmlische Füchse“ (*amatsa kitsune*); hier wird der Fuchs mit einem leuchtenden Juwel im Schweife als Reittier des *Garuḍa* dargestellt, dieser aber immer mehr zu einer grotesken Gestalt umgebildet.

21. *Rāhu*.

Über *Rāhu*, dem Dämonen, welcher den Mond verschlingt, ist bereits von mir in der Abhandlung „*Viṣṇu*, ein Mondgott“ einiges bemerkt worden. Der *Rahu*-Mythos knüpft an die Sage von der Gewinnung des *Amṛtam*, die wir mehrfach erwähnt haben, an. Als das Milchmeer zu diesem Zweck ausgequirlt wurde und das *Amṛtam* zum Vorschein kam, schlich *Rāhu* in Verkleidung herbei, um von jenem zu trinken, damit er die Unsterblichkeit erlange. Nach einer Version verriet dies Sonne und Mond dem *Viṣṇu*, nach anderen merkte es der Mondgott *Candra* oder *Viṣṇu* selbst und letzterer schlug dem *Rāhu* das Haupt ab³. Da jedoch der Mund von dem Tranke des *Amṛtam* bereits gekostet hatte, so war der Kopf unsterblich und dieser rächt sich ständig an Sonne und Mond, die ihn verraten haben, dadurch, daß er sie immerfort verschlingt. Hiedurch werden die Sonnen- und Mondfinsternisse erklärt. Der Kopf führt die Namen *Rāhu*, *Tamās*, der Dunkle, *Grahas*, der Verschlinger, *Abhṛapīśacas*, der Luftdämon (weil er den Mond verschlingen will), *Devatāḍas*, der Götterquäler, oder *Kabandhas*, Rumpf; nach ihm wird insbesondere der aufsteigende Knoten des Mondes bezeichnet, der absteigende aber mit *Ketu*, letzterer wird auch *Mundas*, der Kahle, *Akācas*, der Haarlose, *Aśleṣabhāvas*,

¹ Auch in Babylon finden wir die unversöhnliche Feindschaft zwischen Adler und Schlange.

² Vgl. meine Abhandlung über „Sonne, Mond und Sterne im alten Mexiko“.

³ Das Zerstücklungsmotiv finden wir unter anderem auch vielfach in Nordamerika, ebenso dasjenige des Kopfabschlagens.

der Getrennte, genannt. Alles dies sind typische Mondnamen. Aber nicht nur die Verdunklungen bei Mondfinsternissen werden *Rāhu* zugeschrieben, sondern auch die monatlichen Wandlungen dieses Gestirnes. Auf einem indischen Bilde sehen wir *Rāhu* als Kopf abgebildet, und zwar auf einer Schildkröte, *Ketu* als Rumpf, also kopflos, auf einer Schlange. Hierauf ist oben bereits hingewiesen worden. Auf einem Teilbild eines siamesischen Horoskops sehen wir *Rāhu*, wie er eine Mondscheibe in den Mund schiebt, also allmählich verschlingt. Bei vielen Völkern finden wir die Anschauung, daß der Mond verschlungen wird, besonders bei der Finsternis desselben, so glauben z. B. die Chinesen, daß große Ungeheuer oder Drachen als Ursache hiefür anzusehen sind; dagegen ergreifen sie nun allerhand Maßregeln, die in erster Linie in der Verübung eines möglichst großen Lärmes bestehen, um den Übeltäter zu vertreiben, wie es heißt. Aber auch bei primitiven Völkern kommen ähnliche Ideen und ähnliche derart verknüpfte Gebräuche vor. So berichtet GUMILLA¹ von den Otomaco und anderen Stämmen des nördlichen Südamerika, sie glaubten, daß der Mond bei Gelegenheit der Finsternisse sterbe und versuchten die Todesursache durch Geschrei zu verscheuchen. Ebenso erheben nordamerikanische Indianer bei Mondfinsternis großen Lärm.

22. Soma.

Soma, etymologisch mit altpersischem *haoma* zusammengehend, ist zunächst einmal der Mond, der aus dem Milchmeere entsprang, als es zur Gewinnung des *Amṛtam* ausgebuttert wurde. Zweitens ist *Soma* eine Pflanze, die nach dem Rgveda im Monde sprießen soll. Pflanzen, die im Monde wachsen, sind sonst anscheinend nicht allzu häufig. Neben dem Mann im Monde wird in Europa ein Dornbusch, in Nordwestamerika ein Solalbusch (*Gaultheria Shallon*) genannt, neben dem Kaninchen in China ein Kassiabaum. Nur in der Südsee (Samoa) kommt, wie wir oben gesehen haben, ein Zweig selbständig als Interpretation der Mondflecke vor. — Der *Soma* ist aber auch eine Pflanze, die auf Erden wachsen und angeblich mit *Sacrostemma acidum* oder *Asclepias acida* identisch sein soll. Hieraus wird der Somatrank bereitet, worüber wir noch sprechen werden. Zunächst wollen wir über den Zusammenhang des Mondes mit den Pflanzen einiges bemerken.

Der Mond ist, wie wir gesehen haben, der Wettermacher, er sendet speziell den Regen, ebenso ist er der Hüter der Pflanzen, der Herr der Heilkräuter (siehe oben), die bei seinen Strahlen besonders gedeihen sollen. Dies ergibt der Glaube der Inder, nach welchem das Wachstum aller lebenden Wesen, besonders der Kräuter und Pflanzen in einem geheimnisvollen Zusammenhange mit dem Monde stehen soll². Die Pflanze, aus welcher der Somatrank gewonnen wurde, hatte, wie oben erwähnt, der wahrscheinlich als Mondgott anzusehende *Varuṇa* „auf den Stein niedergesetzt“, da derselbe eine Pflanze sein soll, die auf Bergen und Felsen wächst; auch wird dieselbe *Somalata* oder *Candravallikā* genannt. Der aus ihm gewonnene Trank wurde gleichfalls

¹ El Orinoco ilustrado, Barcelona 1791, Bd. II, S. 273–283.

² HARDY, l. c. S. 36. Ebenso in Babylon; vgl. auch die mexikanischen Vegetations- und Mondgötter.

Soma genannt, derselbe tropft vom Monde herab, er ist ein Trank, der wie das *Amṛtam* die Speise der Götter ist (im Veda) und den unsterblich macht, der ihn genießt. Auch das *Amṛtam* steht mit dem Monde in engster Verbindung (vgl. die vielfach hier zitierte Sage über seine Gewinnung); der Mond ist der Behälter des *Amṛtam*. An einer Stelle heißt es: „Wenn der Mond vierzehn Tage lang aus der Sonne Nahrung gesogen, d. h. zugenommen hat, so saugen die Götter die aufgespeicherte Ambrosia auf und bewirken die Mondabnahme¹.“ Der Götterarzt hält eine Schale mit *Amṛtam*, als er aus dem Milchmeere emporsteigt, bei derselben Gelegenheit kommt die Göttin des Rauschtrankes ans Tageslicht. Ebenso steht *Viṣṇu* mit dem *Soma* in Verbindung. Im Rgveda² heißt es: „An *Viṣṇu*'s höchstem Ort ist der Somabrunnen.“ Nach chinesischer Anschauung braut der Hase im Monde den Götterwein.

Der aus der Somapflanze gepreßte Saft heißt ebenfalls *Soma* und wird zu Opferzwecken etc. verwendet.

Die Verbindung des Mondes mit dem Rauschtrank ist offenbar etwas sehr Ursprüngliches und weit verbreitet. In der Mondnacht verzehren süd-amerikanische Indianer ihr berauschendes Getränk; auf den Admiralitätsinseln finden wir zwei Holzschüsseln in Gebrauch, welche paarweise verwendet und Mondhälften genannt werden, ihr Inhalt ist ein berauschendes Getränk³. Auch Dionysos, der Gott des Weines, ist ein Mondgott, und ähnliche Anschauungen finden wir in Mexiko, wo gesagt wird, die *Centzon totochtin*, die vierhundert Kaninchen, seien die Götter des Pulque, sie stammen aus *Metztitlan*, was „am Orte des Mondes“ heißt. Dasselbst sollen die Götter *Tezcatlipoca* (der Schwarzmund) und andere den Gott *Ome tochtli* (zwei Kaninchen) erschlagen haben, dieser soll jedoch wieder aufgelebt sein. Ebenso bringt der Zauberer *Tezcatlipoca* dem *Quetzalcouatl* (abnehmender Mond) den Pulque, der ihn unsterblich machen soll. Der Mond ist eben das Symbol der Unsterblichkeit, ebenso wie die Sterne, speziell die Zirkumpolarsterne. Der Mond bewirkt die Seelenwanderung⁴, er absorbiert zunehmend die Seelen und sendet abnehmend dieselben wiederum zur Erde herab, damit sie in Pflanzen wieder aufleben⁵. Damit steht folgende, bei BASTIAN zitierte Anschauung in Verbindung: „In der *Candrāyana* (oder Mondbuße) kasteien sich die *Brahmanen* wegen der in früheren Existenzen begangenen Sünde. Das *Candrāyana*-Gelübde ist ein Fastengelübde: „Bei Neumond hält man strenge Fasten, mehr denn die Speise in gleichem Maße, als der Mond zunimmt, und verringert sie wieder gleichmäßig bis zum vollständigen Fasten am nächsten Neumond.“ In der Südsee finden wir die Anschauung, daß der König und der Priester nach ihrem Tode mit ihren Familien zum Monde gelangen (in Takaofu). In China sind es Helden, Weise etc., welche die Sterne bewohnen.

¹ Bei den Taulipáng-Indianern in Guayana fand KOCH-GRÜNBERG folgende Anschauung: „Der Mond hat zwei Frauen, Jupiter und Venus, von welchen die eine ihm viel zu essen gibt, während die andere ihn hungern läßt, die andere füttert ihn dann wieder heraus.“

² I, 154, I. 5; eigentlich *madhu*-Brunnen, womit natürlich der *Soma* gemeint ist.

³ Nach EHRENREICH.

⁴ Vgl. meine Abhandlung „*Viṣṇu*, ein Mondgott“.

⁵ Ähnliches bei DANTE, Göttliche Komödie, Inferno, Gesang 13.

Eine auch noch in anderer Hinsicht interessante Sage der Irokesen scheint ebenfalls hieher zu gehören, dieselbe lautet nach SCHOOLCRAFT¹: „Einstmals kam ein großer Manito² zur Erde herab und nahm eine (menschliche) Frau. Sie gebär ihm vier Söhne auf einmal und starb bei deren Geburt. Der erste war *Manabozho*³, der zweite *Chibiabos*, welcher für die Toten zu sorgen hat und über das Totenland herrscht, der dritte *Wabasso*, der nach Norden floh, sobald er das Licht erblickte, wurde in ein weißes Kaninchen verwandelt und unter dieser Gestalt für einen großen Geist gehalten. Der vierte war *Chokanipok* oder der Mann des Feuersteines⁴.“ Da wir es in dieser Sage mit lauter Mondwesen zu tun haben (der Mond kommt als Feuerstein auch in Babylon und Mexiko vor, siehe oben), ist die Beziehung des Mondes zu den Toten oder unsterblichen Sternen auch hier bei der Gestalt des *Chibiabos* durchaus deutlich. Denn der Mond ist der erste Gestorbene, er ist aber in Wahrheit unsterblich, weswegen er auch in Verbindung mit dem Trank der Unsterblichkeit gebracht worden ist.

Sagen über die Unsterblichkeit des Mondes gibt es in großer Menge, zum Schlusse wollen wir hier noch einige derselben anführen. Bei den Hottentotten wird nach BLEEK die bekannte Sage erzählt: „Der Mond stirbt und wird wieder lebendig. Dies wollte er den Menschen sagen lassen und sandte deshalb den Hasen zu ihnen, der sagen sollte: ‚Wie ich sterbe und wieder lebendig werde, so sollt auch ihr sterben und wieder aufleben.‘ Der Hase ging, sagte aber: ‚Wie ich sterbe und nicht wieder lebendig werde, so sollt auch ihr sterben und nicht wieder lebendig werden.‘ Weswegen natürlich die Menschen ihrer Unsterblichkeit verlustig gingen.“ Eine andere Sage, von den Zulu, berichtet ähnliches von *Unkulunkulu*, dem „ersten Menschen“, welcher ein Chamäleon und eine Eidechse mit derselben Botschaft zu den Menschen sendet. Bei den Banjangi sind es Frosch und Hund (wahrscheinlich Hell- und Schwarzmund), welche die Botschaft an die Menschen auszurichten haben. Auch in der Südsee finden wir ähnliche Erzählungen. In Fiji disputiert der Mond mit einer Ratte (siehe oben) über die Unsterblichkeit des Menschengeschlechtes oder es heißt in Hawaii, *Hina* oder *Mahine*, der Mond, streitet hierüber mit *Fatu*, der Erde. In einer *To Kabinana*-Sage auf Neupommern wird die Schlange als unsterbliche dem sterblichen Kinde gegenübergestellt, wegen ihrer auch anderwärts betonten Häutung⁵.

Über das Wiederaufleben des Mondes streiten sich bei den Eskimo alte Weiber⁶, und in Kalifornien heißt es nach BANCROFT: „Wie der Mond stirbt, um wieder aufzuleben, so wird auch die Seele des Menschen sich wieder erneuern“. Endlich wird bei den Aroaqui in Guayana erzählt⁷: „Als *Kururumany* einst auf die Erde kam, um zu sehen, was die Menschen machten, waren

¹ Researches respecting the red Man, 1851, Part I, p. 317.

² Etwa: Zauberwesen.

³ Siehe oben passim.

⁴ Letzterer wird nach einer anderen Legende von *Manabozho* besiegt.

⁵ J. MEIER, l. c. S. 37, 39; siehe oben.

⁶ Mondfrau?

⁷ MARTIUS, Beiträge zur Ethnographie... Südamerikas, Bd. I, S. 696 nach R. SCHOMBURGK.

diese so böse geworden, daß sie ihn umbringen wollten, weshalb er ihnen das fortdauernde Leben nahm und es den Tieren, die sich häuten, z. B. den Schlangen und Eidechsen, verlieh.“ Da nun die Indianer wohl genau wissen, daß diese Tiere nicht unsterblich sind, so kann diese Anschauung nur auf Ideen zurückzuführen sein, nach denen der Mond als eine Eidechse oder Schlange aufgefaßt wird, jedenfalls haben wir es auch hier mit einer Erzählung zu tun, in welcher der Mond als der Unsterbliche hingestellt wird. Die babylonische Sage erzählt von *Adapa*, dem ersten Menschen, wie er die ihm zukommende Unsterblichkeit verlor, auch hier haben wir es offenbar mit verwandten Ideen zu tun.

* * *

Überblicken wir nach diesen Ausführungen den Rest der indischen Göttergestalten, der ganz beträchtlich ist, so finden wir den in diesen personifizierten Gedankenkreis mythischer Anschauungen verhältnismäßig ideenarm. Manche hier nicht berührte astrale Züge, speziell der Sternenmythologie, mögen noch darin enthalten sein, sie treten aber weder besonders stark noch besonders plastisch hervor. Überhaupt scheinen die kleineren Gestirne keine so große mythenbildende Macht wie Mond und Sonne zu besitzen. Wohl achten auch primitive Völker auf sie, wohl finden wir hier Ansätze zur Mythenbildung, aber sie treten, wie gesagt, mehr in den Hintergrund.

Wenn wir es hier versucht haben, Göttergestalten aus mythischen Anschauungen zu interpretieren, so muß hier betont werden, daß sich jede Interpretation nicht danach zu richten hat, was wir uns denken, sondern nach dem, was die Völker selbst über die Auffassung ihrer Götter und ihrer Welt sagen. Es ist wie bei der Interpretierung von Sitten und Gebräuchen fremder Völker, auch hiebei darf man sich nicht von europäischen Vorurteilen und eigenen Auffassungen leiten und zu falscher Bewertung verleiten lassen, sondern muß zunächst einmal dasjenige hinnehmen, was uns die Anschauung dieser Völker an die Hand gibt.

Und diese Anschauung ist in der Mythologie ohne Zweifel eine *Naturanschauung*. In der Natur gibt es allerdings keine Menschengestalten mit drei Augen, fünf Köpfen, vier Händen oder gelb-schwarzem Gesicht. Man wird es wohl auch nicht beobachtet haben, daß ein elefantenköpfiger Mensch auf einer Maus reitet. Man hat es unternommen, diese seltsamen indischen Götterbildungen durch Mißgeburten erklären zu wollen. Diese Idee ist einfach insipide und vom mythologischen, d. h. völkerpsychologischen Standpunkte aus, wie wir ihn präzisiert haben, als absurd zu bezeichnen. Derartige Mißbildungen sind nicht mythenbildend, da sie auf keiner Naturgrundlage im wahren Sinne des Wortes beruhen. Auf einer solchen aber beruhen zum größten Teile die hier erklärten Eigenschaften der indischen Götter, ihre Attribute und Tiere, ihre Handlungen und Erlebnisse.

Le «Kirengo» des Wachaga, peuplade bantoue du Kilimanjaro.

Par le P. E. MEYER, C. S. Sp., Missionnaire au Kilimanjaro, Afrique Orientale Allemande.

Un mois après la circoncision des garçons, le chef fait réunir les garçons nouvellement circoncis et leur fait enseigner les us et coutumes du pays. Le sorcier chargé de cette instruction tient en main un bâton d'un mètre soixante environ de longueur, sur lequel sont inscrits ou mieux gravés au couteau, des signes dont chacun représente une idée; plusieurs signes semblablement disposés forment un chapitre, c. à. d. un ensemble de mêmes idées.

L'ensemble de ces chapitres constitue le «Kirengo», mot qui signifie Règle ou Canon.

Chaque chef a son «Kirengo» spécial.

Celui de Kibosho (à l'ouest du Kilimanjaro) possède 30 chapitres.

Le «Kirengo» de Kibosho (à l'ouest du Kilimanjaro)¹.

1

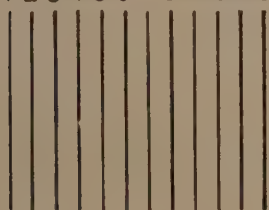


Titre: *Kiuno* les parties génitales². — Ici le sorcier enseigne aux jeunes gens ce qui constitue l'essence du mariage. On doit se rappeler que le «Kirengo» est expliqué aux jeunes gens après la circoncision et que ce n'est qu'après la circoncision que ceux-ci peuvent se marier.

2

12 cercles.

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12



Titre: *Isale* Tracène. — Dans ce chapitre on traite des différents ornements que la femme doit porter depuis la naissance jusqu'à la mort.

Noms des cercles: 1 *Isale*, feuille de tracène. — Lorsque l'enfant est né, le père lui met au cou une cordelette faite des filaments de l'isale, plante sacrée des Wachagas. Comme la cour qui précède la hutte chaga est entourée de ces arbrisseaux, cette cérémonie signifie: aujourd'hui, moi, chef de cette

maison et de cette cour, je te reçois dans mon enceinte, dans ma famille. Si le père refusait de mettre la cordelette de feuille de tracène au cou de l'enfant, celui-ci serait condamné à mourir.

2 *olamba* Baobab. — Quelques semaines après la naissance, on impose à l'enfant un nouvel ornement fait avec les fibres du baobab. En passant ce nouveau collier au cou de l'enfant, le sorcier dit: Sois fort comme le baobab.

3 *ifumu*, arbre très haut qui atteint jusqu'à 60 mètres. — Plus tard on donne à l'enfant un ornement fait avec les fibres de l'*ifumu*, arbre très haut. Cette cérémonie signifie: Grandis comme l'*ifumu*.

¹ En voici la photographie et le dessin graphique.

² *u* = ou comme en allemand; *sh* = ch; *ch* = tch; *g* = toujours dur.

4 *mzezewe*, arbre laiteux. — Un autre collier fait avec l'écorce du *mzezewe* signifie: Profite du lait maternel.

5 *iduwa*, autre arbrisseau laiteux. — La même cérémonie peut se renouveler avec un collier fait de l'écorce de l'*iduwa*, autre arbrisseau laiteux.

6 *ochachai longumadu*, espèce de bananier très fertile. — Lorsque la fille est circoncise elle reste enfermée quelques jours; quand elle sort pour la première fois elle a les bras et les pieds ornés de *marai*, cercles faits avec les filaments de feuilles de l'*ochachai longumadu*, cet ornement signifie la fécondité (la fille va être nubile).

7 *bisa ta ngombe*, espèce de grosses perles arabes. — Maintenant la fille pense d'avantage au «futur»; pour attirer «quelqu'un», elle ne paraît en public qu'ornée de perles appelées *bisa ta ngombe*.

8 *mkasi*, autre sorte de perles. — Lorsque mariée, elle est enceinte, on lui met au cou une espèce de long chapelet fait de perles appelées *mkasi*; elle porte ce chapelet en bandouillère sous le bras gauche.

9 *okowa*, corde avec laquelle les femmes attachent leur pagne en peau de vache. — Jusque-là, la jeune femme portait le pagne enserré autours des reins et retenu par une ceinture; désormais cette ceinture est enlevée et le pagne est retenu aux épaules avec une autre corde faite avec la peau de la vache que l'on vient de tuer en honneur de la conception. (Ceci afin que le ventre devienne libre.)

10 *oru*, fil, lacet de cuir. — Le fil qui sert à coudre le nouvel habit doit être du cuir de la vache tuée.

11 *iwu lya ninda ya ndishi*, feuille de bananier. — Après la naissance de l'enfant, on attache au dos de la mère une feuille de banane.

12 *mkufu*, chaînette des pieds et des bras. — Que ta fille porte de jolies chaînettes aux pieds et aux bras, afin que les jeunes gens disent: Voici une fille qui a père et mère, donc qui est bien nourrie et éduquée (aux orphelines personne n'achète de chaînettes, personne donc pour les nourrir et les éduquer; l'orpheline n'a pas de prise; n'est pas demandée en mariage ou du moins n'est pas très convoitée).

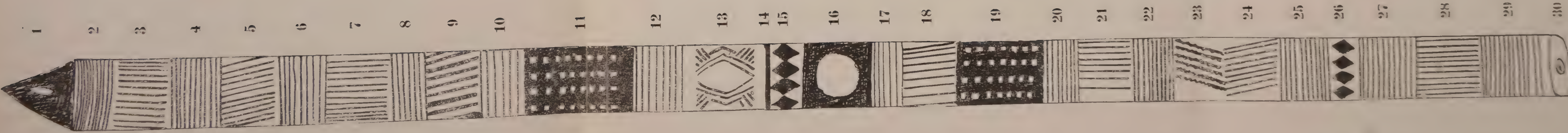
3 12 bâtonnets.

_____	1
_____	2
_____	3
_____	4
_____	5
_____	6
_____	7
_____	8
_____	9
_____	10
_____	11
_____	12

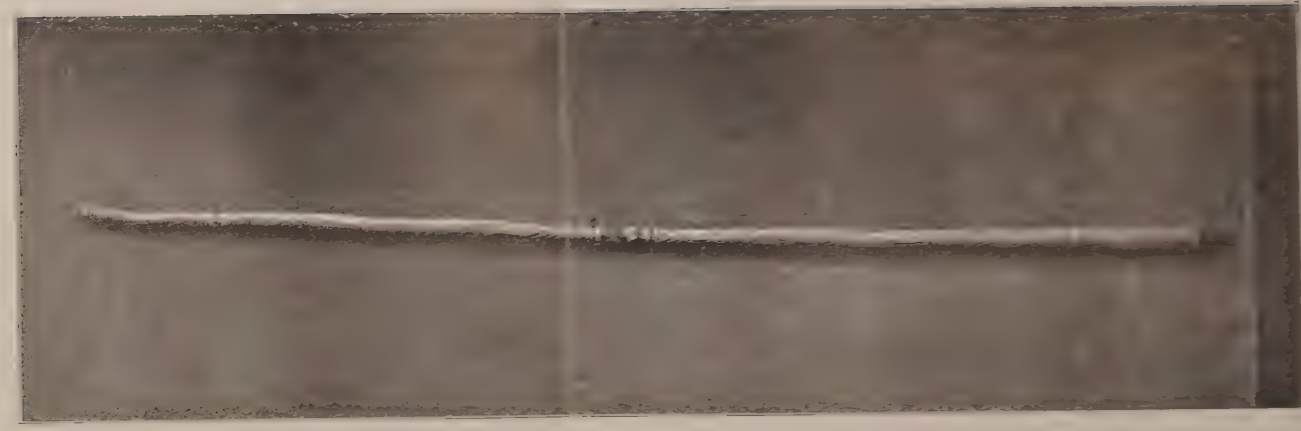
Titre: *Shimbita* se tenir debout, régner. —

Dans ce chapitre on rappelle aux jeunes circoncis les noms des anciens chefs qu'aucun survivant ne connaît plus. — 1. *Mzagna*. 2. *Orio*. 3. *Kiletwa*. 4. *Iringo*. 5. *Kideli*. 6. *Nyange*. 7. *Malawishe*. 8. *Kimboya*. 9. *Iwere*. 10. *Kashenge*. 11. *Kirenga*. 12. *Tatua*. — *Mzagna* est le premier chef de Kibosho; il vint avec sa famille du pays massai. *Mzagna* engendra *Orio*, *Orio* engendra *Kiletwa*, *Kiletwa* engendra *Iringo*, *Iringo* engendra *Kideli*, *Kideli* engendra

Nyange qui établit les marchés; *Nyange* engendra *Malawishe*, *Malawishe* engendra *Kimboya*, *Kimboya* engendra *Iwere*, *Iwere* engendra *Kashenge*, *Kashenge* engendra *Kirenga*, *Kirenga* éleva une grande pierre à Kirému Chini.



En dessin

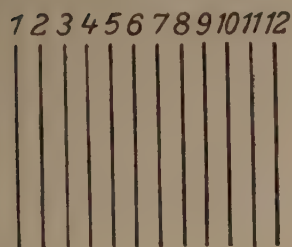


La photographie d'un «Kirenga».

Le «Kirenga» de Kibosho (à l'ouest du Kilimanjaro).

(C'est une pierre branlante que l'on voit encore dans le lit du fleuve Karanga et qui servit autrefois de table de sacrifice.) *Kirenga engendra Tatura*.

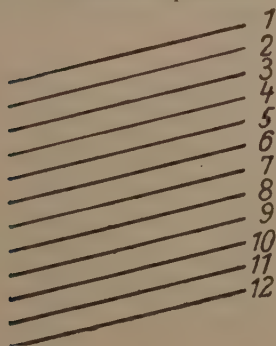
4 12 cercles.



Titre: *Mafua* Ossements (de chefs). — 1 *mafua ya ndve* os de la tête. 2 *mafua ya mezo* os des yeux. 3 *mafua ya sungu* os du cou. 4 *mafua ya kanwa* os de la bouche. 5 *mafua ya ooko inui* os d'une main. 6 *mafua ya mbavu* os des côtes. 7 *mafua ya magoso* os du dos. 8 *mafua ya ooko lungi* os de l'autre main. 9 *mafua ya nchoro* os d'une fesse. 10 *mafua ya nchoro ingi* os de l'autre fesse. 11 *mafua ya dende* os du pied.

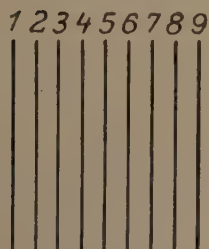
12 *mafua ya dende lungi* os de l'autre pied. — Dénombrement des ossements, qui un an après la mort d'un chef sont relevés, nettoyés, et conservés dans le creux d'un arbre sous la garde d'un ancien serviteur. Après de ces restes ont lieu en différentes circonstances des sacrifices de bière, de chèvres, de bœufs. (Des autres on ne déterre que la tête que l'on conserve dans un vase en terre cuite renversé que l'on peut voir auprès de chaque hutte; auprès de cette tête on plante un *msale*, plante sainte des Wachaga; c'est près de ces vases de terre qu'ont lieu les sacrifices aux mânes.)

5 12 bâtonnets penchés.



Titre: *Kiwaraya* Retenir. — Suivent encore une fois les noms des 12 anciens chefs (voir au no. 3).

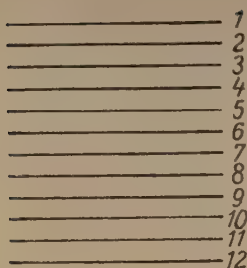
6 9 cercles.



Titre: *Ukinga* Protection du pays (en temps de paix). — 1 *mfua ya andaki* fosse. 2 *mwango wa ngiri* porte du sanglier. 3 *ombe ya zara* corne de chèvre sauvage. 4 *ombe ya sumbuta* corne d'une petite bête du désert dont j'ignore le nom français. 5 *ombe ya zunu* corne d'une petite bête du désert. 6 *nungu* pot de terre. 7 *mwua mu* canne à sucre noire. 8 *ngina* pierre plate du ruisseau. 9 *ndulo* petit arbrisseau. — Comment protéger le pays contre

les ennemis ordinaires comme les voleurs, les bêtes sauvages etc. Près de la porte du sanglier qui se trouve à Kirima chini, du côté de la plaine, le chef va creuser une fosse et y jette les objets énumérés ci-contre: Les objets énumérés dans les numéros 1—5 sont des talismans contre les voleurs; numéros 6 et 7, contre les tigres; numéros 8 et 9, contre les lions.

7 12 bâtonnets.



Titre: *Shimbita* se lever (pour la guerre). — 1 *Mfumu*, lance. 2 *Kirima*. 3 *Nchara*. 4 *Mawua*. 5 *Kyerua*. 6 *Uchau*. 7 *Sima*. 8 *Kitandu*. 9 *Dakao*. 10 *Mloe*. 11 *Umbwe*. 12 *Saa*. — Ce sont ici les noms des pays soumis au chef de Kibosho. Lorsque le chef élève la lance en signe de guerre, les *akidas* (ou petits chefs) de ces pays ont à se lever et se présenter chez le chef.

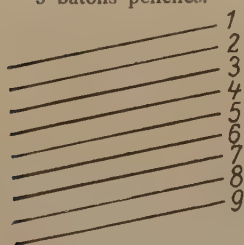
8 7 cercles.



Titre: *Ukinga* Protection du pays en temps de guerre. — 1 *Sambura* fille qui n'est pas encore circonscise. 2 *Iseka* petit garçon encore incirconcis. 3 *Uru-wingu* chèvre qui n'a pas encore de petits. 4 *sowa ngayu* bouc qui n'a pas encore monté. 5 *mburu ngyu* chèvre noire. 6 *nchau* petit taureau. 7 *ntao* veau. — Lorsque la guerre éclate et que les guerriers sont réunis autour du chef, celui-ci se lève et accompagné de ses *akidas* il descend vers la porte du Sanglier

à Kirima Chini. Là on creuse une fosse et on y jette vivants (!) un garçon et une fille (!) qui ne sont pas encore circoncis; puis vivants également les animaux énumérés ci-contre; tout cela est ensuite offert aux mânes et enterré (!)...

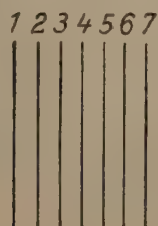
9 9 bâtons penchés.



Titre: *Mkure* Bracelet en cuivre. — 1 *Mka wa mangi*, femme du chef. 2 *Mka wa Maera*, femme du *Maera*. 3 *Mka wa Matolo*, femme du *Matolo*. 4 *Mka wa Muru*, femme du *Muru*. 5 *Mka wa Kiwera*, femme du *Kiwera*. 6 *Mka wa Shuwa*, femme du *Shuwa*. 7 *Mka wa Samakeb*, femme du *Samakeb*. 8 *Mka wa Kidemi a Ohio*, femme du *Kidemi* fils d'*Ohio*. 9 *Mka wa Mature*, femme du *Maturé*. — Ici sont énumérées les femmes de Kibosho qui ont le droit

de porter le *mkure*, bracelet de cuivre, qu'on porte au bras gauche. Ces femmes constituent la haute société de Kibosho, jouissent d'une plus grande liberté, peuvent même paraître chez le chef et forment le cercle d'amies de sa femme. Ces femmes sont parvenues à cet honneur tantôt par suite du mérite personnel de leur maris, tantôt par suite de la faveur personnelle de la première femme du chef.

10 7 cercles.



Titre: *Kirengo* Règle ou loi. — 1 *Kizaro*. 2 *Galuma*. 3 *Lokila*. 4 *Awana*. 5 *Sina*. 6 *Mlelia*. 7 *Sianga*. — Noms des chefs dont les plus anciens Wakiboshos se souviennent encore. (Lorsque personne ne connaîtra plus *Kizaro*, le cercle portant le nom de ce chef sera rayé de ce chapitre et mis au chapitre des chefs inconnus [au No. 3].) Cette coutume est en rapport avec les idées religieuses

des Wachaga. Les âmes des défunts, disent ils, restent dans le pays tant qu'il y a des hommes qui les ont connus et qui par conséquent offrent des sacrifices à leurs mânes; lorsque les âmes n'ont plus d'ami sur terre qui leur fasse des sacrifices, elles se retirent du pays et vont habiter une contrée étrangère inconnue. Voici maintenant quelques détails sur les chefs dont les noms sont marqués au chapitre des «connus».

Kizaro a été un chef très aimé; aujourd'hui encore on le nomme dans les chansons chantées à l'occasion de danses ou de fêtes publiques.

Galuma, chassé du pays, alla se réfugier dans une grotte de la forêt du Kibo qui porte aujourd'hui encore son nom. (Le Kibo est le nom du plus haut mont du Kilimanjaro; 6010 mètres d'altitude.)

Lokila maltraita les gens, fut guerrier et envahit les pays voisins.

Awana n'a rien fait de particulier.

Sina, le plus connu de tous les chefs de la Montagne. Il fut mis en relation avec le sultan de Zanzibar par un Arabe appelé *Shundi* ou *Fundi*; celui-ci lui apprit l'art de construire des fortifications en pierres, et lui construisit une maison en bois à deux étages. Des gens venus du Rombo (à l'est de la Montagne) lui apprirent à creuser des souterrains que l'on voit aujourd'hui encore dans le pays. Ce sont de longs corridors souterrains recevant de 50 à 50 mètres de la lumière moyennant des puits couverts; ces corridors souterrains qui atteignent parfois une longueur de 2 kilomètres communiquent à de vastes chambres ou grottes dans lesquelles les Wachagas introduisaient leurs bêtes, leurs femmes et autres biens quand les Massai faisaient leurs invasions dans le pays; les portes d'entrée et de sortie se trouvent cachées dans quelque hutte ou dans les hautes herbes de quelque ruisseau. Un jour les Massai découvrirent l'entrée d'un de ces souterrains, rempli de femmes, de vieillards, d'enfants, de bêtes à cornes; n'osant y entrer ils allumèrent à la porte quelques charges de feuilles de tabac et étouffèrent ainsi la plupart de ceux qui s'y trouvaient. Après l'insurrection de 1892, *Sina* reçut les missionnaires dans son pays.

Mlelia, fils du précédent, rompit la paix conclue par son père avec les Allemands et fut pendu à Moshi.

Sianga, frère de *Sina*, il mourut l'an dernier.

Le chef actuel s'appelle *Malamia*, son nom n'est pas encore sur le «Kirengo».

11 Quatre rangées de points.

a) ☐ 1

☐ 2

☐ 3

☐ 4

☐ 5

☐ 6

☐ 7

☐ 8

Titre: *Mukwiro* Embryon. — 1 *maanu* le dos. 2 *mbi* cheveux. 3 *madu* oreilles. 4 *mezo* yeux. 5 *mbua* nez. 6 *kana* bouche (lèvres). 7 *kizea* les parties. 8 *odumbi* ? — Ce chapitre est subdivisé en 4 articles qui traitent de la fondation de la famille.

1° Voici comment l'enfant se développe dans le sein de la mère. D'abord il n'y a que l'épine dorsale, au bout se forme la tête couverte de cheveux, puis les oreilles, le nez, les yeux, la bouche, les parties etc.

b) ☐ 1☐ 2☐ 3☐ 4☐ 5☐ 6☐ 7☐ 8

Titre: *Ioneka* Naître. — 1 *ozao* sang. 2 *ma-fuda* graisse (beurre, huile). 3 *malela* lait. 4 *suwa* bouc. 5 *itumbua madu ya mburu* couper les oreilles à la chèvre. 6 *nzwa* farine de blé indigène. 7 *kibulu cha malela* mets fait de lait. 8 *kimande* ocre.

II° Lorsque l'enfant est né, le mari va chercher le vétérinaire qui avec sa lancette ouvre la grosse veine du cou de la vache; on recueille le sang dans un bassin. Ensuite il va acheter du beurre, enfin du lait; sang, beurre et lait sont mélangés et cela forme la nourriture de la femme aux premiers jours après la naissance de l'enfant. La seconde semaine après la naissance, le mari tue un bouc et nourrit sa femme de viande. A l'occasion de la naissance de l'enfant, le mari a besoin de quelques voisines qui lui fassent les travaux du ménage; afin de les attirer il leur tuera une chèvre et leur préparera de la bière. S'il est trop pauvre pour pouvoir tuer une chèvre, il va chez un ami et lui dit: Prête-moi ta chèvre pour que je la tue à mes voisines; l'ami comprend et prête sa chèvre; le pauvre mari fait alors une entaille dans l'oreille de la chèvre afin qu'elle crie et les voisines l'entendant accourent soigner la femme; arrivées chez lui, le mari les touche de quelques gouttes de sang de la chèvre en disant: Je suis trop pauvre pour tuer des chèvres; mais acceptez en signe de ma bonne volonté cette goutte de sang pour les services que vous me rendrez à moi et à ma femme; les voisines touchées de la goutte de sang font les travaux de ménage gratis et en retournant chez elles disent: Il s'est racheté.

Après quelques jours on nourrit la femme de mets faits de farine, et de lait. Un mois après la naissance de l'enfant, la jeune mère, tout le corps enduit de couleur rouge (terre ocre mélangée avec de l'huile) fait sa première sortie au marché. Elle porte d'une main un bâton et de l'autre une écuelle en bois remplie de grains de blé indigène; elle va se placer ainsi à l'entrée du marché; toutes les femmes qui passent la félicitent d'être devenue mère. Le bâton signifie: J'ai trouvé un soutien pour ma vieillesse (l'enfant nouveau né); les grains de blé signifient la fécondité.

c) ☐ 1☐ 2☐ 3☐ 4☐ 5☐ 6☐ 7☐ 8

Titre: ? — 1 *mbwe* espèce de banane. 2 *mvasi* queue de chèvre remplie de graisse. 3 *zoro ya uki* caisse de miel. 4 *uki ya mbuya* miel d'une certaine espèce d'abeilles. 5 *uki ya machonga* miel d'une autre espèce d'abeilles. 6 *mafuda ya chonri* graisse de bouc. 7 *ishire lya mbo* morceau de la racine du bananier appelé *mzuzi*. 8 ?

III° Lorsque la femme a mis un enfant au monde et que tout ce qui vient d'être dit est accompli, il faudra nourrir la jeune femme avec les mets énumérés ici.

d) □ 1

□ 2

□ 3

□ 4

□ 5

□ 6

□ 7

□ 8

Titre: ? — 1 *wro* couteau dont la femme se sert pour couper en petits morceaux les pieds de bananiers dont on fourage les bêtes à cornes. 2 *kinvo* petite faucille avec laquelle on coupe l'herbe. 3 *kyara* petite hache pour couper le bois etc. 4 *indasha* long couteau. 5 *oshu* épée. 6 *kiduda* lance. 7 *mhundi* mangeoire. 8 *igumbi* pioche. 9 *moadu* tronc d'arbre creusé qui sert de ruche d'abeilles. 10 *mdewa* assiette, plat.

IV° Dans tout jeune ménage doivent se trouver les objets énumérés ici. Les ustensils indiqués ici doivent se trouver en tout ménage. Le mari doit se les procurer lorsqu'il fonde sa famille.

12 Huit cercles.

1 2 3 4 5 6 7 8



Titre: *Kirengo* Règle ou loi. — 1 *Mteshe*. 2 *Kitiri*. 3 *Mongo*. 4 *Matela*. 5 *Olawe*. 6 *Maena*. 7 *Manyielé*. 8 *Nuru*. — Noms de huit hommes influents de Kibosho. Lorsque vous avez transgressé les lois du pays et que le chef vous appelle chez lui, allez d'abord vous mettre sous le patronage de l'un de ces hommes; ils vous aideront auprès du chef.

13

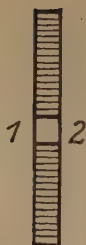


Titre: *Kwa mangi* Chez le chef. — 1 *badeu* cour intérieure (gazon). 2 *bo ya zinde* porte d'en bas. 3 *bo ya ndo* porte d'en haut. 4 *ndala* première enceinte de tracènes qui entoure la cour intérieure. 5 *ndala ya kabi*, seconde enceinte de tracènes. 6 *kichumi* porte base fermée ordinairement, qui se trouve sur le côté; celle-ci conduit dans la case pri-

ivée et personne n'y passe, s'il n'est invité par le chef. 7 *nchalu* maison privée du chef. 8 espèce de grand hangar où le chef fait distribuer la bière et la viande aux jours de fêtes. 9 *ba ya gnombe* étable où l'on conserve les bêtes à cornes que les chefs des pays tributaires, les *akida* et les gens fortunés offrent aux chefs en certaines circonstances; aux jours de fêtes, ces bêtes sont tuées et la viande distribuée au peuple. 10 *item*.

Les enfants n'ont pas le droit d'entrer dans l'enceinte ou dans les appartements du chef; ce n'est qu'à partir de la circoncision qu'ils ont le droit d'assister aux réunions. Le sorcier chargé d'expliquer aux nouveaux citoyens les us du pays, dénombre et décrit donc ici les cases et places de la demeure du chef et leur enseigne où il leur sera permis ou défendu de pénétrer.

14



une large enceinte de tracènes que les gens du pays seuls ont le droit de passer.

Titre: ? — 1 enceinte de tracènes. 2 porte de passage ouverte seulement aux gens du pays; les étrangers n'y pénètrent qu'avec la permission du chef. — Devant l'établissement du chef se trouve une vaste place sur laquelle ont lieu les danses publiques, les exercices de guerre, les réunions populaires; ici campent les étrangers. Cette place est séparée des appartements du chef par

15



Titre et article unique: *Rigoso* Cercle d'ivoire. — Le *rigoso* est un cercle en ivoire que le chef seul porte au bras gauche. Parfois celui-ci permet à un *akida* d'en porter un semblable.

16



Titre et article unique: — *Kinange* Place du marché. — Le marché de Kibosho a été établi par *Kinange*; il se tient près de la place publique; il y a ici marché chaque troisième jour; faute d'argent on se contentait autrefois d'échanger des marchandises; depuis que les Blancs ont apporté l'argent dans le pays, il y a achat et vente; le prix des denrées est réglé par le chef qui est représenté par l'*akida ya kinange* ou police du marché; la mesure de longueur est la main et la coudée; les haricots sont vendus au *kitela*, petit boisseau (il n'y a pas de poids).

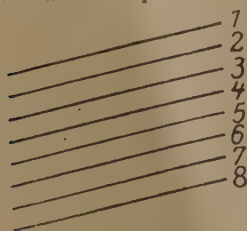
Titre: *Chakwua* Cercle (autour du chef). — 1 *Mawala wa Mawua*, *Mawala* de *Mawua*. 2 *Mwuala wa Mawua*, *Mawuala* de *Mawua*. 3 *Okio wa Gala*, *Okio* fils de *Gala*. 4 *Okio wa Ngiri wa Otaroni*, *Okio* fils de *Sanglier* de *Otaroni*. 5 *Lyaro wa Ngiri Lyaro*. 6 *Matiri wa Kyerua*, *Matiri* de *Kyerua*. — Ce sont ici six hommes influents du pays qui forment ce qu'on pourrait appeler le conseil privé du chef.

17

6 cercles.



18 8 bâtonnets penchés.



Titre: *Mwiwito* Incliné (pour le travail). — 1 *Mawala*. 2 *Mwala*. 3 *Okio ya Gala*, *Okio* fils de *Gala*. 4 *Lyaro*. 5 *Matiri*. 6 *Mlela*. 7 *Nasna wa Sala*, *Nasna* fils de *Sala*. 8 *Manya*. — Noms des *akida* qui administrent réellement les pays soumis au chef de Kibosho. Kibosho compte 13.000 âmes.

19 Quatre colonnes de
7 points.

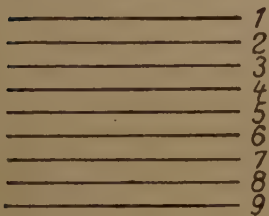
I	II	III	IV	
□	□	□	□	1
□	□	□	□	2
□	□	□	□	3
□	□	□	□	4
□	□	□	□	5
□	□	□	□	6
□	□	□	□	7

Fabrique-t-on des remèdes superstitieux avec ces choses, des amulettes? je n'ai pas pu le savoir.

20 8 cercles.
1 2 3 4 5 7 8

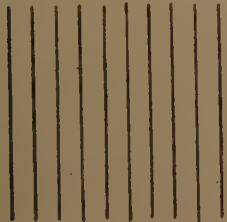


21 9 bâtonnets.



leurs biens, vaches, chèvres et brébis pour nourrir les pauvres. Tous les hommes nommés ici sont morts; ils sont debout dans la mémoire des survivants.

22 10 cercles.
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10



bœufs et d'en distribuer la viande à tous ceux qui viennent alors leur rendre visite. Aussi ces hommes sont ils aimés et lorsqu'on les rencontre, on les salue

Titre: *Mwuasasa* ? — I Ligne: Sanglier. II Ligne: Chien. III Ligne: Buffle. IV Ligne: Eléphant. — Les noms des points sont les mêmes pour les quatre lignes: 1 *Faga* crotte des quatre animaux. 2 *ngojo* urine des quatre animaux. 3 *mafoya* poil des quatre animaux. 4 *mafua* os des quatre animaux. 5 *madende* pieds des quatre animaux. 6 *wiya* cou des quatre animaux. 7 *owala* (pl. *chala*) griffes des quatre animaux. — Je n'ai pas pu savoir dans quel but on enseigne ce chapitre aux jeunes circoncis. A ma demande, le sorcier me répondit que c'est une coutume immémoriale que d'enseigner cela. Y a-t-il sous ces mots des secrets superstitieux?

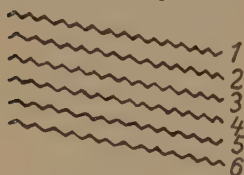
Titre: *Kirengo* Règle ou loi. — 1 *Bulula wa Massesenen*. 2 *Marigo wa Osaki*. 3 *Iwishi wa Omareni*. 4 *Kilewa ya Makia*. 5 *Chan ya Sakunda*. 6 *Lembuku wa Ndori*. 7 *Ranya ya Ndori*. 8 *Mula wa Nchan*. — Les noms ci-contre sont ceux d'hommes illustres du pays; ils forment une sorte de noblesse, la plupart sont d'anciens *akida* ou des chefs subalternes soumis au grand chef de Kibosho.

Titre: *Mshimbila* qui se tient debout (morale-ment) dans la mémoire du peuple. (Sur le bâton ces lignes sont debout.) — 1 *Sama ya Kele*. 2 *Mchan a Sakunda*. 3 *Iwishi wa Omareni*. 4 *Kileo a Makia*. 5 *Mariko a Osaki*. 6 *Ngombe* vaches. 7 *Kondvo* brébis. 8 *ngolo* chèvres. — On nomme ici les anciens bienfaiteurs du pays qui en temps de famine, de guerres malheureuses, de maladies, ont sacrifié

Titre: *Kirengo* Règle ou loi. — 1 *Membia* 2 *Kyute wa Kitandu*. 3 *Mambo wa Okaoni*. 4 *Choloi wa Mloe*. 5 *Lengesia wa Mloe*. — Noms des familles fortunées du pays (ces hommes vivent encore); s'ils s'en montrent dignes par leurs libéralités extraordinaires, on les inscrira un jour dans le chapitre précédent des «*mshimbila*». A l'occasion de sacrifices faits aux ancêtres, à l'occasion aussi de la circoncision des filles, ces hommes ont coutume de tuer des

des titres les plus honorifiques comme: *Kavo Simba* je suis avec toi, lion; *kavo chofu* je suis avec toi, éléphant; *kavo mkassa* je suis avec toi, homme du désert (homme du désert veut dire homme riche en bêtes comme le désert où courent des milliers de gazelles, d'antilopes etc.); *kavo mdudu* je suis avec toi, homme de la forêt (dans le même sens que homme du désert); *kavo* est l'ancien salut militaire; le soldat dit à son chef: je suis à toi; je te suis à la guerre.

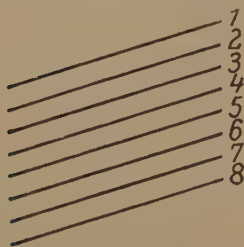
23 6 bâtonnets perlés.



Titre: *Mabaranga* Taches sur la peau de certains animaux ou sur le plumage de certains oiseaux. — 1 *ganya* perdrix. 2 *karanga* (oiseau avec un très long bec surmonté d'une chambre à air). 3 *chui* tigre. 4 *ngombe ya madvadva* vache tachetée. 5 *mburu ya madvadva* chèvre tachetée. 6 ? — Les peaux tachetées comme celle du tigre, les plumes

à couleurs de certains oiseaux sont d'un prix fort estimé. Ainsi préférera-t-on une vache tachetée à une autre à la peau uniformément colorée.

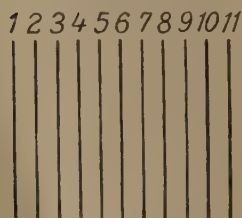
24 8 bâtonnets inclinés.



Titre: *Ndudu* Forêts. — 1 *Mweka*. 2 *Sungu*. 3 *Singa*. 4 *Mawua*. 5 *Kyerua*. 6 *Uri*. 7 *Masesewen*. 8 *Osaki*. — De tous temps, mais surtout en temps de guerre avec les Massai, les forgerons ont été en grand honneur à Kibosho; car ils fabriquent les lances, pointes de flèches, épées etc. *Sina*, le plus grand chef de la Montagne, leur accorda beaucoup de droits; mais il les établit dans son palais afin de les avoir sous les yeux et les empêcher de vendre

des armes à l'étranger. Ces forgerons avaient sous leurs ordres des troupes de jeunes gens qui devaient aller préparer et chercher le charbon de bois nécessaire à la fabrication des armes. D'autres, sous la direction d'un maître-forgeron, allaient à l'étranger, au *Paré* p. ex. pour y acheter du minerai de fer. Comme la guerre peut éclater d'un jour à l'autre, les jeunes gens peuvent être requis d'un moment à l'autre; de là vient l'importance pour les jeunes forgerons de savoir en quels pays on trouve le meilleur bois à charbon; les noms de ces pays sont indiqués ici.

25 11 cercles.



Titre: *Kirengo* Règle ou loi. — 1 *Mtesha wa Mweka*. 2 *Kiteri wa Sungu*. 3 *Mungo wa Sungu*. 4 *Maliti wa Singa*. 5 *Kimulo wa Singa*. 6 *Matela wa Singa*. 7 *Maena wa Kirima*. 8 *Manyele wa Kirima*. 9 *Nangida wa Mawua*. 10 *Mawala*. 11 *Mshara*. — Toutes les places publiques, cours et maisons privées sont entourées de haies de tracènes, petit arbrisseau sacré chez les Wachagas; cet arbrisseau signifie la paix et l'immortalité; on le

plante sur les tombeaux. Comme les vaches et les chèvres aiment beaucoup en brouter les jeunes pousses, il faut souvent renouveler ces clôtures de tracènes. Or les particuliers ont à fournir les plants nécessaires à l'entretien des

clôtures des places publiques et des habitations du chef. Les onze familles dont suivent les noms, ont réussi à se délivrer de cette corvée; car, disent ils, nos propres cours sont si grandes et nos maisons si nombreuses que nous avons peine à trouver les tracènes nécessaires.

26



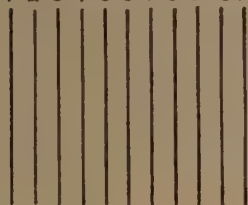
Titre: *Mandashi* Forme de la chevelure. —

Chaque tribue porte la chevelure à sa façon; la forme de la chevelure est un sujet de fierté pour les guerriers surtout. Les Wakiboshos portent les cheveux en tresse comme les Massai; on les peignait

en rouge et les ornait de plumes d'autruches. Depuis l'insurrection de 1900, le gouvernement allemand défendit porter le *mandashi*.

27

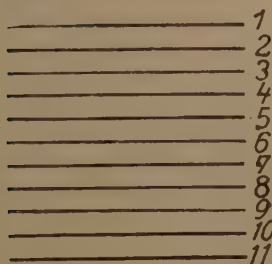
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11



Titre: *Kirengo Règle*. — 1 *Mkiwa wa Otaroni*. 2 *Mchomba wa Mchan wa Otaroni*. 3 *Materi*

ya Muro wa Kirua. 4 *Nasuwa wa Kirua*. 5 *Kiweri wa Uri*. 6 *Nanya wa Maro*. 7 *Bulula wa Maseseven*. 8 *Mariko wa Osaki*. 9 *Sakurani wa Omareni*. 10 *Mkan wa Sakunda*. 11 *Lembuku wa Ndori*. — Suite des noms de familles qui sont dispensées de payer le tribut de tracènes.

28



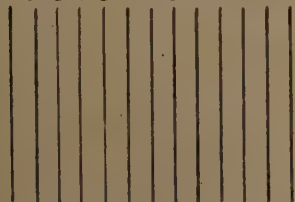
Titre: *Miko* Chemins qui mènent aux cachettes

de la forêt. — 1 *Mweka*. 2 *Sungu*. 3 *Singa*. 4 *Mawua*. 5 *Kyerua*. 6 *Uri*. 7 *Osaki*. 8 *Maro*. 9 *Sisa*. 10 *Umbwe*. 11 *Kombo*. — La grande forêt qui domine les bananeraies est la grande cachette des Wachaga. Quand les Maissais faisaient autrefois leurs razzias dans le pays, c'est à la forêt que l'on fuyait avec tout ce que l'on pouvait emporter et emmener; autrefois chaque enfant connaissait les sentiers qui

menaient aux cachettes de la forêt. Aujourd'hui encore il est bon de les connaître; car lorsque le «*serkali*» (le gouvernement) envoie ses soldats pour chercher des porteurs ou des travailleurs, les hommes vont se cacher dans les clairières et cavernes de la forêt. Les anciens racontent que dans une de ces cavernes vivait autrefois (il peut y avoir 200 ans de cela?) une fille européenne venue de la côte. (Serait-ce une fille de la colonie portugaise de Mombasa?)

29


1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13



Titre: *Mifuo* Fossés. — 1 *Mweka*. 2 *Omi*.

3 *Sungu*. 4 *Singa*. 5 *Mawua*. 6 *Kyerua*. 7 *Uri*. 8 *Maseseven*. 9 *Kowito*. 10 *Osaki*. 11 *Maro*. 12 *Sisa*. 13 *Konyaku*. — Le pays habité par les Wachagas est séparé de la forêt de la Montagne par de profonds fossés qui défendent les cultures contre les animaux sauvages tels qu'éléphants et sangliers. L'entretien de ces fossés larges et profonds est l'affaire de ceux qui demeurent auprès. Après la grande

saison de pluie, on y amène les eaux des torrents pour les nettoyer, on y coupe et brûle les hautes herbes qui y ont poussés. En bas, ces fossés sont si étroits qu'un sanglier qui y tombe y reste enserré; ils ont la forme

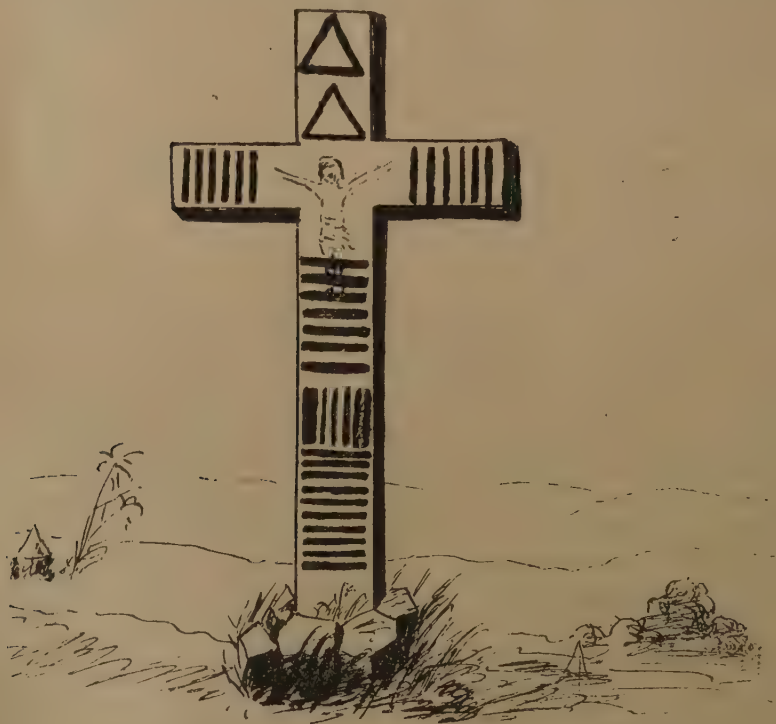
que  voici. Les *akida* ou petits chefs des pays indiqués dans ce chapitre sont chargés de l'entretien de ces fossés.

30



Titre: *Oro Gosier*. — Epilogue. Enfant, quand ton père sera vieux et qu'aucune autre nourriture ne descende plus dans son gosier, tu lui tueras des chèvres et des vaches et le nourriras de viande fraîche; puis tu iras lui préparer de la bière et lui en donneras quand il aura soif. Vois, ma gorge aussi est fatiguée et sèche (à force de parler). Vas et rends-moi le service qu'on rend à un vieux père.

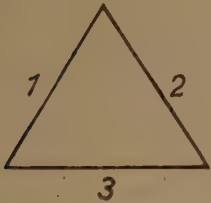
Application du «*Kirengo*» à l'enseignement de la religion chrétienne.



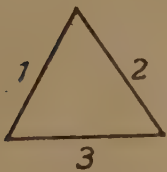
Le «*Kirengo*» chrétien de Kibosho (à l'ouest du Kilimanjaro).

Lorsque j'eus reconnu la signification du «*Kirengo*» je me dis que voilà un excellent moyen pour enseigner pratiquement le catéchisme à nos Noirs du Kilimanjaro grands et petits qui ne savent ni lire ni écrire; cette méthode aurait l'avantage de respecter les us et coutumes du pays et serait par con-

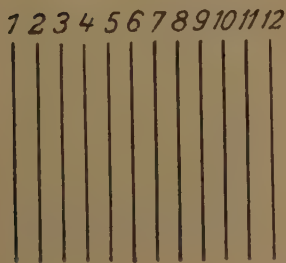
séquent bien accueillie. Je me mis donc à fabriquer des croix couvertes des signes analogues à ceux du «Kirengo» et les fis élever auprès de mes 15 écoles répandues dans le pays ainsi que l'indique la figure ci-contre. En voici l'explication que mes instituteurs noirs donnent à leurs élèves.



Titre: *Utatu katika Mungu mmoja* Un Dieu en trois personnes. — 1 *Mungu Baba* Dieu le Père. 2 *Mungu Mwana* Dieu le Fils. 3 *Mungu Roho Mtakatifu* Dieu le St. Esprit. — On enseigne aux catéchumènes à faire le signe de la croix; en même temps on leur enseigne le mystère de la St. Trinité tel que le catéchisme l'expose. La position des traits apprend aux enfants les relations des personnes divines. / représente le Père, \ représente le Fils, l'image du Père, — représente le St. Esprit, reliant le Père au Fils.



Titre: *Utatu katika ulimwengu moja* Trinité dans l'Univers. — 1 *viumbe vya roho tupu* Monde des esprits purs. 2 *viumbe vya miili tupu* Monde des corps purs. 3 *viumbe vya roho na miwili* Monde des hommes esprits et corps. — Ici le catéchiste apprend à ses élèves que l'univers est une image de la St. Trinité. Les esprits purs ou les neuf chœurs des anges forment l'un des côtés du monde, image du Père; les créatures corporelles, minéraux, végétaux et animeaux représentent l'autre côté; elles sont aux esprits ce que le Fils est au Père; l'homme est au monde spirituel et au monde corporel ce que le St. Esprit est au Père et au Fils; l'homme est composé d'esprit et de corps.



Titre: *Kirengo ou Kanuni ya imani* Règle de la foi. — 1 *Mungu Baba* Dieu le Père. 2 *Jesu Kristu, Mwanā wa Mungu* Dieu le Fils. 3 *Kazaliwa* Naisance. 4 *Kuteswa* Passion. 5 *Kufufuka* Résurrection. 6 *Kupaa* Ascension. 7 *Kuamulia* Jugement. 8 *Roho Mtakatifu* St. Esprit. 9 *Kanisa* l'Eglise. 10 *Non-doleo wa zambi* Remission des péchés. 11 *Nfufuko wa miili* Résurrection des corps. 12 *Uzima wa milele* Vie éternelle. — Ici le catéchiste en-

seigne la partie dogmatique de la religion chrétienne. A chaque mot du «Kirengo» correspond un verset du Credo que les enfants apprennent par cœur; après quoi on explique le verset en s'aidant du catéchisme et de l'histoire sainte; on montre aux catéchumènes comment les chrétiens célèbrent ces faits et ces vérités durant l'année liturgique: ce sont les fêtes de l'année religieuse chrétienne.

_____ 1
 _____ 2
 _____ 3
 _____ 4
 _____ 5
 _____ 6
 _____ 7

Titre: *Nema* la Grâce. — 1 *Upadri* l'Ordre. 2 *Ubatizo* le Baptême. 3 *Ekaristi* l'Eucharistie. 4 *Kipaimara* la Confirmation. 5 *Ndoa* le Mariage. 6 *Mpako mtakatifu* l'Extrême Onction. 7 *Kitubio* la Pénitence. — Ici le catéchiste enseigne aux catéchumènes la vie de Dieu en l'homme par la grâce.

Il leur enseigne comment à chaque phase de la vie chrétienne correspond un sacrement qui nous donne la grâce nécessaire à ce moment. Suivent ensuite l'enseignement du catéchisme avec les lectures correspondantes de l'Ecriture Ste.

1 2 3 4 5 6

Titre: *Amri za Kanisa* Lois de l'Eglise. — 1 *Siku kuu*. 2 *Missa*. 3 *Kuun gama*. 4 *Kupokea Mwokozi*. 5 *Funga*. 6 *Siku ya juma*. — Les catéchumènes apprennent ici le pouvoir législatif de l'Eglise. On leur apprend à suivre les lois de l'Eglise afin qu'une fois baptisés ils y soient accoutumés; l'observation des lois de l'Eglise facilite celle des Lois de Dieu ou du grand «*Kirengo*».

_____ 1
 _____ 2
 _____ 3
 _____ 4
 _____ 5
 _____ 6
 _____ 7
 _____ 8
 _____ 9
 _____ 10

Titre: *Amri za Mungu* Lois de Dieu. — 1 *Mungu* Dieu. 1 *Dyina la Mungu* le Nom de Dieu. 3 *Siku ya Mungu* Jour de Dieu. 4 *Baba na Mama* Parents. 5 *Uadyi* Meurtre. 6 *Uzini* Adultère. 7 *Uizi* Vol. 8 *Uongo* Mensonge. 9 *Tamaa ya mwana mke* désir de la femme d'autrui. 10 *Tamaa ya mali ya watu* désir des biens d'autrui. — Le catéchiste enseigne les dix commandements de Dieu et les explique en suivant l'enseignement du catéchisme. Il leur lit l'histoire de la tradition des tables de la Loi au Mont Sinaï.



I *Talu Tuei*, les hommes d'autrefois, ou les premiers Hébridais.

Par le P. J. BT. SUAS, S. M., Lolopué, Oba, Nouvelles-Hébrides.

Ce que je me propose de vous raconter aujourd'hui semble contredire les fables que j'ai envoyées jusqu'ici à l'«Anthropos». D'après ces fables, en effet, la population actuelle d'Oba descend directement des *Ragmuehu*, les premiers hommes, créés ici même par *Takaro*¹. Or, d'après les vieux eux-mêmes, le pays a été habité auparavant par une autre population, que celle-ci n'a point connue, ce qui semble absolument contradictoire. Du reste, il ne faut pas s'étonner de trouver des contradictions dans les croyances d'un peuple aussi dégradé que le nôtre; c'est le contraire qui serait plutôt surprenant. Aux hommes compétents de voir s'il peut y avoir quelque chose d'utile à glaner dans ces croyances incohérentes. Voici à ce sujet ce que racontent les vieux de Lolopuépué, ce qui du reste s'accorde assez bien avec ce que j'ai entendu raconter autrefois à Mallicolo, à Ambrym et à Pentecôte. C'est une croyance universelle dans l'archipel.

Les *Talu Tuei*, c'est le nom qu'on donne ici à ces hommes d'autrefois, étaient des fous et des ignorants (*legalegaki*). Ils avouent qu'ils ne les ont pas connus, mais peu importe, ils ont forgé des histoires sur leur compte. Mais ils ne sont pas toujours d'accord, ainsi les uns disent que c'étaient des géants, d'autres assurent que c'étaient des nains. Mais tout le monde s'accorde à dire qu'ils mangeaient les noyaux des fruits dont on mange la pulpe, et la pulpe des fruits dont on mange le noyau. Ils vivaient dans des grottes et sous les arbres et ne faisaient point de maisons. Quand ils rencontraient des rochers dans les chemins ils les coupaient avec des haches en pierre au lieu de faire le tour. Ils ne cultivaient pas l'igname, mais mangeaient des ignames sauvages et amères (*gbuepu*). Quand la mer était en furie, ils disaient qu'elle avait faim et que son ventre était vide, à cause du creux qui se produit entre les vagues; alors ils préparaient des gâteaux (*logos*) qu'ils apportaient au rivage, et les jetaient à la mer en disant: «*Kamu hinaka, ko kani, ko mabu*. Voilà ta nourriture, mange et apaise toi.» Ils ne mangeaient pas les hommes, mais se suicidaient par fanfaronnade. Pour cela ils plantaient en terre, sous un arbre, un pieu pointu à la partie supérieure, montaient dans l'arbre et se précipitaient dessus; celui qui manquait son coup était déshonoré; au contraire, celui qui réussissait à s'enfoncer le pieu dans l'anus de manière qu'il le perçât d'un bout à l'autre et sortit entre les épaules, celui-là mourait en brave entouré des plus grands honneurs. Enfin, depuis qu'ils ont appris par les Européens que les débris de poterie qu'ils appellent *gueguea* étaient des restes de marmites dans lesquels les vieux faisaient leur popote, au lieu d'admirer cette industrie, ils en ont fait une cause de mépris: Ils faisaient disent-ils des marmites en terre pour cuire leur nourriture, alors qu'ils en avaient de toute faites.

En effet, les hommes d'aujourd'hui bien plus intelligents, n'ont pas besoin de s'astreindre à un pareil travail, ils trouvent plus simple de prendre un

¹ V. «Anthropos», VII (1912), p. 33 ss.

simple coco encore vert dans lequel ils font cuire à l'eau la nourriture qu'ils ne font pas cuire dans des feuilles, au four, dans des bambous ou sur la braise. Ils ont ainsi des marmites toute faites qui peuvent servir trois ou quatre fois avant de brûler.

Aussi les marmites en terre cuite ont-elles entièrement disparu aujourd'hui, on n'en trouve plus que les débris, et ces débris sont rarement de grande dimension, en moyenne de 4 ou 5 centimètres de diamètre. On dirait vraiment que la population actuelle s'est acharnée à faire disparaître ces vestiges d'une civilisation qui était une humiliation continuelle pour les rétrogrades d'aujourd'hui.

Dans toutes les îles, on trouve une grande quantité de ces morceaux de poterie dont quelques uns sont même ornés de jolis dessins comme par exemple ici, à Oba. J'en ai vu de plus de dix dessins différents. Une remarque que j'ai faite, c'est qu'en prenant avec un compas la courbure de quelques uns de ces débris de marmites, et en reconstituant le cercle entier, on arrive parfois à un diamètre de 0.50 m, 0.60 m et plus, ce qui ferait supposer qu'il y avait à cette époque des familles nombreuses mangeant en commun, à l'encontre de ce qui se fait aujourd'hui où un simple coco sphérique de 7 ou 8 centimètres de diamètre suffit largement, attendu que chacun fait sa cuisine séparément. Et cette courbure qui reproduite au compas donne parfois un diamètre de 0.60 m, n'est pas la courbure de bas en haut, mais bien la vraie courbure du pourtour, ce qui est facile à constater par exemple sur les morceaux qui conservent encore le rebord d'en haut, impossible de s'y tromper. Ce simple fait montre, au moins sur ce point, des mœurs absolument différentes de celles d'aujourd'hui. Une marmite de cette dimension serait aujourd'hui un meuble absolument inutile et encombrant, on ne saurait qu'en faire, à moins de s'en servir pour cuire la nourriture des cochons, mais on ne les nourrit pas, ils sont réduits à chercher eux mêmes leur nourriture dans la brousse, du moins pour la plupart.

Quoi qu'il en soit, depuis dix-neuf ans que je suis aux Hébrides, j'ai questionné cent fois au sujet de ces poteries, les indigènes des différentes îles où j'ai passé, et je n'en ai pas rencontré un seul qui ait pu me donner le moindre renseignement, ni sur la provenance, ni sur la fabrication, ni sur l'usage de ces poteries. Impossible de savoir si elles ont été fabriquées sur place ou si elles étaient importées d'ailleurs. Aujourd'hui que les blancs leur ont expliqué ce que c'est, ils le savent, mais auparavant ils ne soupçonnaient même pas que ces choses eussent été fabriquées par des hommes; du moins c'est ce que j'ai entendu affirmer par la plupart des indigènes que j'ai interrogés. Et même aujourd'hui que les blancs ont pénétré un peu partout, il ne manque pas d'indigènes, ici par exemple, qui croient encore ou du moins feignent de croire que ces débris sont simplement des morceaux de *gueguea*, couche dure de nature volcanique que l'on rencontre dans toute l'île d'Oba, à une profondeur variant de 0.25 m à un mètre et dont l'épaisseur varie de 1 à 10 centimètres suivant les endroits. Ils disent que les débris de pots sont des morceaux de cette couche et les appellent du même nom *guegua*. Même en leur faisant remarquer les dessins très réguliers et très variés, on a bien de la peine

à leur faire admettre que cela n'a pu se former sans la main de l'homme, et s'ils finissent par l'admettre, ils le tournent aussitôt en mépris: «Fallait-il, disent-ils, que ces *Talu Tui* fussent bêtes de se donner tant de peine inutile, presque aussi bêtes que les Blancs.» Ce n'est pas très flatteur pour nous, mais c'est la plus grosse injure qu'ils s'adressaient entre eux il y a vingt ans; aujourd'hui ils commencent à en revenir un peu de leur mépris pour les Blancs et cette injure s'entend plus rarement. Mais revenons à nos marmites en terre. Si on disait aux indigènes que ces poteries ornées de dessins sont l'œuvre de quelque diable (*tamate*), ils l'admettraient plus facilement et même sans aucune difficulté. De fait ce serait moins humiliant pour leur orgueil que d'admettre qu'il y a eu dans leur pays des hommes plus intelligents et plus industrieux qu'eux.

En 1898, me trouvant à Olal dans l'île d'Ambrym, à la tête d'une mission assez importante, j'avais besoin de bâtir des maisons. Or en voyant ces débris de poterie, je me dis: Puisqu'on a fait de la poterie autrefois, il doit y avoir quelque part de la terre glaise; si je pouvais la découvrir, ce serait une vraie fortune, je bâtirais en briques. J'interrogeai les indigènes en leur promettant de les récompenser généreusement s'ils voulaient m'indiquer où se trouvait cette terre à pots. Hélas! j'en reçus la sempiternelle réponse à laquelle du reste j'aurais dû m'attendre, attendu qu'on me l'avait déjà faite bien des fois: «Missionnaire, ceux qui faisaient ces marmites avaient disparu quand nous autres nous sommes venus, et nous ignorons absolument où ils prenaient la terre, le volcan a dû la couvrir.» Malgré tout, ils montrèrent de la bonne volonté, et m'apportèrent pour essayer plusieurs espèces de terre, dont l'une entre autres avait la propriété de changer de couleur à la lumière, quand on l'extrayait, à une profondeur de 1.50 m, elle était très rouge comme du sang, une fois exposée à la lumière elle perdait sa couleur rouge et devenait jaune pâle dans l'espace d'une demi-heure. Je fis pétrir avec soin et cuire de toutes ces terres et pas une ne donna de résultat. J'essayai alors de la terre de Pente-côte qui ressemblait d'avantage à de l'argile; même résultat! Bref, je dus me contenter de maisons en bois ou en pierre volcanique très difficile à extraire.

Or l'année suivante, 1899, je reçus comme compagnon un frère coadjuteur nommé DÉSIRÉ. C'était un ancien soldat du Génie et il conservait toujours le goût des terrassements. Un jour ce bon frère conçut l'idée de creuser un chemin pour descendre à la mer en pente douce. Il me communiqua son dessein mais comme c'était un travail de Romains et pas absolument nécessaire, je refusai d'abord. Enfin il revint tellement à la charge et me serina tellement son affaire que je finis par lui donner la permission d'essayer, convaincu que j'étais qu'il n'aboutirait pas. Je lui donnai une dizaine de jeunes gens et il se mit à l'œuvre avec entrain s'imaginant sans doute être redevenu caporal du Génie.

Tout alla bien les premiers jours; la terre meuble et sablonneuse de la surface se piochait facilement et les travaux marchaient grand train. Mais quand on arriva à la profondeur d'un mètre environ, on rencontra la couche de terre jaune que les indigènes de l'endroit appellent *bubribri* et qui est presque aussi dure que la pierre. Alors les pioches refusèrent, il fallut prendre des haches

ce qui refroidit un peu l'enthousiasme du premier moment. De temps en temps j'allais moi-même présider le travail, et plus d'une fois je fus sur le point de faire tout abandonner; mais le frère DÉSIRÉ était tenace, sentant son honneur engagé. Enfin au bout d'environ trois semaines ou un mois, on arrive au fond de cette couche dure qu'on avait coupée à la hache sur une épaisseur d'environ trois mètres. Là, ce fut un vrai soulagement de rencontrer de nouveau la terre meuble et même plus sablonneuse qu'à la surface. Alors on reprend les pioches et on dépose les haches. Or à environ 0.50 m plus bas, la pioche donne dans une grosse pierre. «Zut! me dis-je, si c'est le rocher maintenant, c'est une autre paire de manches! c'est alors qu'il faudra abandonner le travail!» On dégage, on dégage et on ne tarde pas à reconnaître que ce n'est qu'une pierre isolée au dessous de laquelle se trouvent d'autres pierres disposées en un cercle d'environ 0.80 m de diamètre. «Tiens, me dis-je, on dirait un puits! quelle bonne fortune dans un pays où l'eau est si rare!» J'enlève alors moi-même la grosse pierre qui forme couvercle et qu'est-ce que je vois? Un crâne humain! A cette vue tous les enfants prennent la fuite en criant: «*Temar! temar!* Un diable! un diable!» Resté seul en face de cette tombe originale je me dis: «Voilà une découverte intéressante et qui pourrait avoir quelque utilité pour la science; il faut dégager et conserver ce fossile.» Alors je me mets en devoir de dégager d'abord le crâne. Hélas! il est tellement pourri qu'il tombe en poussière à mesure que je dégage; impossible de recueillir de ce crâne même un morceau d'un centimètre carré. Tout ce que je puis recueillir dans cette tombe, c'est une dent, une molaire, mais une seule, et quelques bouts de fémur et de tibia d'environ 8 à 10 centimètres de long, et encore il fallait les toucher avec beaucoup de précaution.

Peu à peu les enfants reviennent, et voyant que le diable ne m'avait pas mangé, se remettent au travail. On rencontre deux autres tombes de même forme. Mais impossible d'en rien recueillir, les ossements sont encore plus pourris que dans la première tombe.

Le jour même la nouvelle se répand dans tout le pays. C'est un véritable événement. Tous les vieux du pays viennent voir les tombes et les ossements des hommes d'autrefois (*uanten ta marin*), causent, causent longuement ensemble pour élucider la question. Enfin ils viennent me trouver d'un air triomphant et me disent: «Missionnaire, voilà les hommes qui faisaient les marmites en terre. Quand nous te disions que nous n'avions pas vu ces hommes, tu ne voulais pas nous croire, tu disais que nous te trompions. Tu vois maintenant que nous ne mentionnons pas. *Marum te keo bi ger; gema, marme te batié, ma tlo lhe ger*: Le volcan les a ensevelis; nous autres, nous sommes venus après, nous ne les avons pas vus. (Le mot *keo bi* est un verbe composé qui veut dire chier dessus. C'est le terme qu'ils emploient pour dire que le volcan fait éruption.) *Om lehe, uanten ge temni geli, gema ma tlon fo uanten tehu mu iili*: Tu vois bien que c'étaient d'autres hommes, nous autres nous n'avons jamais enterré un homme de cette manière là.»

Cette conclusion des indigènes a du bon. Il paraît certain, en effet, par cette découverte, que le pays a été habité autrefois à une époque plus ou moins reculée, par une race différente de celle d'aujourd'hui, race qui aurait

disparu ensevelie sous une éruption de boue qui en se refroidissant aurait formé cette couche de terre jaune qui recouvre l'île entière à une profondeur et une épaisseur qui varient suivant les endroits. Mais que ce soit ceux-là qui fabriquaient les marmites en terre cuite la chose paraît plus difficile à admettre. En effet, s'il en était ainsi, ces débris de poterie se trouveraient eux-mêmes ensevelis avec leurs auteurs sous cette couche de terre jaune. Or c'est précisément le contraire; ces débris de pots se trouvent en quantité à la surface actuelle du sol sans qu'on ait besoin de creuser; on les trouve en faisant ou en sarclant les plantations. Au contraire, en creusant notre chemin au dessous de la couche de terre jaune, nous n'avons pas trouvé trace de poterie. Donc, s'il faut en croire les indigènes qui sont unanimes à affirmer qu'ils n'ont point connus les frabriquants de marmites en terre cuite, il semble qu'il faut admettre qu'une troisième race a habité le pays à une époque intermédiaire et qui elle-même, pour une cause encore inconnue, avait disparu à l'arrivée de la race actuelle. Peut-être qu'un jour un nouveau hasard fera la lumière sur cette question. Il va sans dire que ma supposition ne prétend rien expliquer, encore moins prouver quoi que ce soit. C'est simplement une idée que je me permets de suggérer aux hommes compétents pour qui cette question pourrait offrir quelque intérêt. Quant à moi, simple profane sur la question, je puis simplement affirmer et j'affirme les faits suivants, heureux s'ils peuvent servir de jalons aux hommes du métier, pour en déduire quelque chose d'utile.

1° Contrairement aux traditions des Hébridais qui font remonter l'origine de la race actuelle jusqu'au Créateur qui les aurait créés ici même, on trouve partout la croyance à une race différente qui aurait habité le pays auparavant.

2° L'île d'Ambrym au moins a été habitée autrefois par des hommes qui enterraient les morts dans des tombes circulaires en forme de puits.

3° En 1899, j'ai trouvé trois de ces tombes à une profondeur de 4.50 m, sous une couche homogène de terre jaune très dure qui n'avait jamais été remuée.

4° Ces trois tombes n'étaient espacées que de 1 mètre les unes des autres. Evidemment c'était un cimetière.

5° La race actuelle enterre les morts couchés horizontalement comme en Europe, et n'importe où; il n'y a pas de cimetières.

6° A la surface actuelle on trouve des débris de poterie.

7° On n'en trouve pas sous la couche jaune au niveau des tombes circulaires.

8° Les indigènes actuels affirment unanimement n'avoir pas connu les hommes qui faisaient ces poteries.



Proverbios, refranes y dichos anamitas.

Por el FR. SERAPIO GIL, O. Pr., Quan Phuong, Nam Dinh, Tunquin.

(Continuación.)

G.

266. *Gà đẻ gà lại cục tác.*

La gallina puesto el huevo cacarea.

Revelar todo lo que hace uno ó lo que se le encarga.

267. *Gàn mực thì đen, gàn đèn thì sáng.*

Cerca de la tinta negro, cerca de la luz lúcido.

268. *Gàn chùa gọi bụt là anh.*

Cerca de la pagoda se llama de tú al ídolo.

269. *Gàn non biết tiếng chim, gàn nước hay tính cá.*

El que habita cerca de los montes conoce las voces de los pájaros; el que habita cerca de los rios conoce las cualidades de los peces.

270. *Gàn không giao, để xa mới với.*

Compadecerse de los ausentes y no proteger á los presentes.

271. *Gan chai, phổi đá.*

Hígado de resina, pulmón de piedra.

Se dice de los que tienen un corazón de bronce.

272. *Ghe không lái, như gài không chông.*

Mujer sin marido, como barco sin timón.

273. *Gia bản tu hiền thê, cuộc loạn tu lương tướng.*

La casa pobre desea una mujer hacendosa, el reino revuelto un general generoso.

274. *Gia lắm trăm hồng.*

El que mucho confía, mucho se engaña.

275. *Gia gốc đánh ngọn.*

Amenazar el tronco y herir la cima.

276. *Gia đòn non lẽ.*

La vara dura ablanda la réplica.

277. *Gia sinh tật, đất sinh cỏ.*

La vejez produce enfermedades, como la tierra hierbas.

278. *Gia lắm thì gia hồng.*

Cuanto más se desea, menos se alcanza.

279. *Giai có vợ như thuyền có lái.*

Un jóven que tiene mujer es como barco que tiene timón.

280. *Giai không vợ như ngựa không khớp.*

Un jóven sin mujer, como caballo sin freno.

281. *Giận lẫy thì say cùi.*

La ira hace hacer ridículos movimientos.

282. *Giận cá bằm thót.*

Airado contra el pez rompe la red.

Alicujus odio iram in alium evomere.

283. *Giật vật vá vai, ó giật đầu cá vá đầu tôm.*

Tomar la cabeza de un pez para componer la de un cangrejo.

284. *Giàu sang nhiều kẻ tới nhà, khó khăn nên nổi ruột rà xa nhau.*

Si sois ricos, muchos, aun extraños, os visitarán; si pobres, hasta los vuestros os abandonarán.

Donec eris felix multos numerabis amicos;

Tempora si fuerint nubila solus eris.

285. *Giấu đầu ra đuôi.*

Esconder la cabeza y sacar la cola.

286. *Giàu thì dễ người, khó thì nói láo.*

El rico desprecia los hombres, el pobre los insulta.

287. *Giấy rách thì giữ lách lẽ.*

Papel aun roto guárdese, como feaciente.

Cum omnia juxta morem servari nequeunt saltem pauca retinenda.

288. *Giếng đâu thì éch đây.*

Donde hay pozos, se encuentran ranas.

289. *Gió chiều nào, che chiều ấy.*

Tapar del lado que sopla el viento.

Arrimarse al sol que más calienta.

290. *Gió thay quất, nguyệt thay đèn.*

Tener el viento por abanico y la luna por lámpara.

Se dice de la suma pobreza.

291. *Giòt trong xương giòt ra.*

Vermes a nostris ossibus; en sentido figurativo es ser vendido ó descubierto por los suyos.

292. *Giống nào ra giống ấy.*

Todo ser produce su semejante.

Por el fruto se conoce el árbol.

293. *Gửi đùm thì bớt, gửi nhòt thót thì bớt.*

Si confiais algún pastel os lo disminuirán, si alguna palabra os la aumentarán.

294. *Gửi trứng cho ác.*

Confiar huevos al cuervo.

H.

295. *Hình vuột ảnh chẳng rời nhau.*

El cuerpo y su sombra son inseparables.

296. *Hổ lộc bất đồng du.*

Los tigres y los ciervos nunca van juntos.

297. *Hoa mai nở tới chiều ra đi.*

La flor por la mañana se abre y por la tarde desaparece: signo de la brevedad de las cosas.

298. *Họa phúc vô môn.*

La desgracia y la fortuna no tienen puertas.

299. *Họa từng khẩu xuất, bệnh từng khẩu nhập.*

De la boca parten las calamidades y por ella entran las enfermedades.

300. *Học nhiều thì trí bất túc.*

Estudiando mucho tiempo es como se conoce la capacidad intelectual.

301. *Học mặc tài thi mặc vận ó Học tài thi phận.*

El estudio (aprovechamiento) depende del talento, más el éxito (de las oposiciones) depende de la buena estrella.

302. *Hồng nhan bạc mạng.*

La hermosura tiene mal paradero.

303. *Hậu dược thành công.*

Siempre la medicina última es la mejor.

304. *Hùm dữ chẳng nỡ ăn thịt con.*

El tigre, aunque cruel, no come sus hijos.

K.

305. *Khách tới nhà chẳng gà thì vịt.*

Llega á casa un huésped; sino hay gallina, se toma un ánade.

306. *Khẩu tâm bất nhất.*

La boca y el corazón no siempre concuerdan: á veces la boca aprueba lo que el corazón reprueba.

307. *Khéo ăn thì no, khéo co thì ốm.*

Quien sabe bien comer, sabe hartarse bien; quien sabe bien encogerse, sabe calentarse bien.

308. *Kì sở bất dục vật thì ư nhân.*

Haz á los otros aquello que te agrada á tí.

309. *Kiến tha lâu đầy lỗ.*

Las hormigas, aunque tardan, consiguen llenar el granero.

310. *Khó mà sạch, rách mà thơm.*

Pobre, pero limpio; roto, pero perfumado.

311. *Khó nhịn nời, mỗ côi nhịn lẽ.*

El pobre sufre toda palabra; el huérfano se acomoda á toda razón.

312. *Khổ nhật nần ngao, hoan thì dị quá.*

Los días malos son largos; los buenos cortos.

313. *Khói đâu, thì lửa đó.*

Donde hay humo hay fuego.

314. *Khỏi lỗ thì vỗ về.*

Libre del peligro se golpea uno el muslo.

Aquí, en vez de batir manos ó frotárselas, en señal de alegría, se golpean los muslos con las manos, no saben aplaudir con las manos sino en señal de mofa ó alboroto.

315. *Khóc hồ người, cười ra ra nước mắt.*

Se avergüenza de llorar (el hombre) y hasta cuando rie vierte lágrimas...

316. *Khôn đâu cho trẻ, khỏe đâu cho già.*

No busques prudencia en los jóvenes, ni fuerza en los viejos.

317. *Khôn nhà dại chợ.*

Hábil en casa y necio en el mercado.

318. *Khôn ngoan đến quan mới biết.*

Si hábil ó necio delante los mandarines es como se sabrá.

Estos anamitas son pleitistas eternos; y en estos pleitos son explotados de mil modos, sobre todo los ignorantes y necios; quedándose por puertas en la mayor parte de los casos; y aun con todo eso no escarmientan; con tal de ganar el pleito, aunque sea injusto, no les duele el tener que gastar el quíntuplo ó más de lo que vale la cosa por que se pleitean.

319. *Không tiền nói chẳng ra khôn.*

Sin presentes vuestras mejores razones no valen nada.

Aquí la razón apenas tiene peso en los juicios; en general la plata y los padrinos lo hacen todo.

320. *Không đau làm giàu biết mấy.*

La carencia de enfermedades produce riquezas sin cuento.

321. *Không cha không mẹ như đàn đứt tay.*

Huérfano de padre y madre es semejante á una lira que tiene las cuerdas rotas.

L.

322. *Lá rụng về cội.*

La hoja desprendida vuelve al tronco.

323. *Làm khi lành, để dành khi đau.*

Trabajad mientras esteis sanos, haced economías para el tiempo de las enfermedades.

324. *Làm ơn nên oán.*

Hacer bien y recibir mal; ó recibir bien y devolver mal.

Cuentan que en otro tiempo había un maestro que se llamaba *Mạc-Tử*, que pasando por un bosque, cargado con un estante de libros, se encontró con un leopardo que iba huyendo de una cuadrilla de cazadores; éste dijo á *Mạc-Tử*: «Ayúdame, de lo contrario moriré.» *Mạc-Tử* que tenía un natural muy compasivo abrió el estante y lo encerró en él. Momentos después llegó la cuadrilla de cazadores y preguntaron á *Mạc-Tử* si había visto pasar un leopardo; *Mạc-Tử* les contestó que nó y pasaron adelante en busca de él. El leopardo que había oído todo suplicó á *Mạc-Tử* le abriera pronto, de lo contrario se ahogaría dentro. *Mạc-Tử* abrió en seguida, para darle libertad; más, ¡cuál no fué su sorpresa y su enojo al notar que el leopardo se aprestaba á atacarle! Inmediatamente echó mano del palo y comenzó á defenderse

diciéndole: «Ingrato, desconocido... pero, ¿á qué hablar? vamos los dos y si encontramos quien apruebe tu conducta, consiento que me comas.» El leopardo convino en ello y habiendo andado algún tiempo encontraron un viejo búfalo, al cual preguntó el leopardo: «Qué le parece, ¿me será lícito comer este hombre? — Qué quieres que te diga, repuso el viejo búfalo; cuando yo era joven todos los días me llevaba mi amo á cultivar los campos, con lo que se enriqueció; ahora que ya soy viejo y no espera utilidad de mí, busca ocasión de venderme para el matadero. Siendo tan ingratos los hombres, bien puedes comerle: ¿para qué dejar especie tan ingrata?» Al oír *Mạc-Tử* tal sentencia replicó: «*Bất quá tam ba bận*» (á la tercera la vencida); es preciso buscar tres pareceres. Habiendo caminado otro poco encontraron un albaricoquero á quien el leopardo preguntó: «¿Podré comer á este hombre?» El albaricoquero le respondió: «Cuando yo era joven tenía flores y daba frutos, con lo que enriquecí á mi amo; ahora que ya soy viejo y no doy más frutos mi amo quiere cortarme para el fuego; ya vés, pues, una especie tan ingrata y desagradecida, ¿para qué dejarla? Así que bien puedes comerlo.» Al pronto vieron que se acercaba un viejo: *Mạc-Tử* le contó toda la historia y las sentencias del búfalo y albaricoquero. Entonces el viejo dijo al leopardo: «Para que yo dé mi parecer es preciso que tu te metes otra vez en el estante, para que yo vea con mis propios ojos la veracidad de lo que este hombre me cuenta.» El leopardo consintió en ello y se volvió á meter y *Mạc-Tử* cerró exactamente como antes. Luego el viejo cogió una espada y atravesó al leopardo diciendo: «Ingrato, ¿te se ha hecho bien y quieres devolver mal? muere, pues, desconocido.» — Desde entonces viene el dicho «recibir bien y devolver mal».

325. *Lành thì đở, dữ thì đề.*

El bueno sabe sostener los buenos y reprimir los malos.

326. *Lạt mềm buộc chặt.*

La cuerda cuanto más flexible tanto más aprieta.

327. *Lấy vợ không cheo như kèo nèo không vầu.*

Tomar mujer sin casarse como garfio sin encorvadura.

328. *Lính ban mai cai lính ban chiều.*

El soldado de la mañana manda al soldado de tarde.

Quien antes nace antes pace.

329. *Ló xô như ngộ phải tàu.*

Alborotar como chinos que naufragan.

330. *Lỗi thầy mặc sách, cư mạch mà cưa.*

Si el maestro se engaña enhorabuena; nosotros serremos según la línea trazada.

331. *Lời thật mất lòng.*

La verdad ofende.

332. *Lớn thuyền thì lớn sóng.*

A grandes olas grandes barcos.

333. *Lựa tốt xem biên, người hiền xem tướng.*

Para conocer el paño mira su orilla, para el hombre su figura.

334. *Lưỡi không xương nhiều điều lắt léo.*

La lengua como no tiene huesos se desliza fácilmente.

335. *Lươn vắn, lại chê chạch dài lòn bon méo miệng chê khoai lệch mỏn.*

La anguila *lươn* reprocha á la anguila *chạch* que es larguirucha y el pez *lòn bon* al pez *khoai* que tiene torcida la boca; en sentido moral es: sacar á relucir los defectos de los otros teniendo los mismos ó mayores.

En una alforja al hombro llevo los vicios, delante los ajenos detrás los míos.

336. *Lúa thóc dâu bò câu dây.*

En los campos de arroz se encuentran las palomas.

M.

337. *Ma nát tùy mặt.*

Un espectro tanto más espanta cuanto más horribe sea su cara.

338. *Mặc ai chắc lợi mua danh, miễn ta học được đạo lành thì thôi.*

Busque quienquiera honores y riquezas, para nosotros el conocimiento de la verdad nos basta.

339. *Mai cốt bắt mai danh.*

Se entierra el cuerpo, mas no la fama.

340. *Mật ngọt chết ruồi.*

La miel dulce mata las moscas.

«Mel dulce occidit muscas», «oblitus melle gladius».

341. *Mặt tài như gà sống thiến.*

Cobarde como un capón.

342. *Máu loãng hơn nước lã.*

La sangre, aunque rala, vale más que el agua pura; quiere decir, que los consanguíneos, aún en grado remoto, se estiman más que los extraños.

343. *Mây đòi sửa vượt qua đặng.*

Cuando la medusa ha traspasado la barrera?

Imperiti et imbecilles alta attingere nequeunt.

344. *Mấy đời mẹ ghê có thương con chồng.*

¿Cuántos siglos deben pasar, para encontrar una madastra que se compadezca y ame sus hijastros?

345. *Mẹ gà con vịt.*

Madre gallina é hijo ánade (no entenderse entre sí).

346. *Mềm thì nắn, rắn thì buông.*

Si blando aprieta, si duro afloja: en sentido moral es, ser duro con los tímidos y suave con los audaces.

347. *Mèo bé bắt chuột con.*

Gato pequeño caza pequeño ratón (obrar según sus fuerzas).

348. *Mi triết bất ngữ.*

No hay sabio que no dispare.

Quandoque bonus dormitat Homerus.

349. *Miệng hùm gan sứa.*

Boca de tigre y corazón de medusa.

Verbis ferocissimus, animo timidissimus.

350. *Miệng kẻ sang có gang có thép.*

Poderosa y eficaz es la palabra de los nobles.

351. *Miệng đọc ca tay gảy đàn lồi.*

No conformarse el canto con el rezo.

No concordar los hechos con los dichos, ni las costumbres con las dotrinas.

352. *Mình ở lồ, cổ đeo hoa.*

El cuerpo desnudo y el cuello con collares.

Se ridiculiza ciertos adornos, que no pegan ni con la posición ni con el traje.

353. *Miêu khóc lão thử già từ bi.*

Gato que llora un ratón.

Lágrimas de cocodrilo.

354. *Một cái đá ba cái đánh.*

Una coz vale por tres puñetazos.

355. *Một đồng cũng đỡ một đồng.*

Una chapeca sostiene otra.

Una mano lava la otra y las dos la cara.

356. *Một đồng kiếm nát đám cỏ.*

Buscar una chapeca en un montón de hierba.

Buscar una aguja en un pajar.

357. *Một mặt hơn mười gói.*

Vale más un presente que diez te dará.

Vale más un pájaro en la mano que ciento volando.

358. *Một người làm xấu cả bầu mang nhờ.*

La falta de uno la llevan todos.

Por uno pagan todos.

359. *Một người làm tốt cả bọn được nhờ.*

(Lo contrario que el anterior.)

360. *Một miếng thịt làng bằng một sàng thịt chợ.*

Un bocado de carne ofrecida por los notables del pueblo vale tanto como una criba llena comprada en el mercado.

Estos Anamitas se pagan mucho de las distinciones y prerrogativas, y á veces por un bocado que no se ha concedido á quien se creía con derecho es causa de males sin cuento para todo un pueblo.

361. *Một công hai việc.*

De una acción dos efectos.

De un tiro dos pájaros.

362. *Một tay nâng được mấy lái bông.*

Una mano sólo cuantas *bông* puede sustentar?

Bông, citrus fusca, es del tamaño de una pequeña sandía; el sentido moral es que una mujer no puede tomar más que un marido, como una mano sólo no puede sustentar, á la vez, más que una *bông*.

363. *Một con ngựa đau cả tàu chê cỏ.*

Cuando un caballo enferma, todos los de la caballeriza sufren.

364. *Một tang hai ngoại.*

Cuesta más el remedio que la enfermedad.

365. *Muốn ăn thì lặn vào bếp.*

Si quereis comer, meteros en la cocina.

366. *Mũi đại thì lái chịu đòn.*

Si la proa es imprudente, la popa recibe azotes.

La popa paga lo que la proa hace.

367. *Muốn ăn cá, phải thả câu.*

Quienquiera comer peces, que eche el anzuelo.

368. *Muốn ăn gấp bỏ cho người.*

Simular zelo por los otros buscando sólo su interés.

369. *Mưu sự tại nhân, thành sự tại thiên.*

El proponer depende del hombre, más el éxito del cielo.

El hombre propone y Dios dispone.

370. *Mưu lo nổi uốn câu vừa miệng cá.*

No pretendas arreglar el anzuelo que se adapte á la boca de todo pez.

N.

371. *Nam tả nữ hữu.*

La izquierda para los hombres y la derecha para las mujeres.

Se refiere tanto para tomar el pulso como para firmar. Aunque he visto que los médicos tunquinos, ya sea en el hombre, ya en la mujer, toman el pulso de las dos manos, empero dicen, que para la mujer la mano derecha y para el hombre la mano izquierda dá á conocer mejor la enfermedad. Un médico tunquino de los más famosos que yo conozco me aseguraba, muy formalmente, que cuando el pulso de la mano derecha de la mujer es inferior al de la izquierda no está en estado normal y por consiguiente sufre entonces alguna alteración en su estado. No sé lo que tendrá de verdad, pue soy profano completamente en dicha materia. Para firmar: las mujeres que, en general, no saben escribir¹ y los hombres iletrados, en vez de firma les miden en el papel el índice de la mano derecha en las mujeres y el de la izquierda en los hombres; y á esto llaman *cặp chỉ* ó *điểm chỉ*, anotar el enlace de las articulaciones del índice (firma de los iletrados). Dicha operación se hace de

¹ Digo en general, porque, sobre todo ahora, hay ya algunas que saben leer y escribir, pero son muy raras; yo sólo conozco una que sabe leer en todo mi distrito, que comprende unos 16 pueblos.

la manera siguiente: se dobla el papel por la parte inferior y en dicho doblez se hace una raya que sirve de punto de partida; entonces el papel se coloca verticalmente al vértice del ángulo que forma el dedo del índice con el dedo del corazón (de la mano derecha si es mujer y de la izquierda si es hombre) teniendo cuidado que la raya indicada se ajuste al vértice de dicho ángulo y así colocado con un pincel hacen sobre el papel por la parte de la palma de la mano tres rayas; una perpendicular al último pliegue ó doblez del índice; la segunda raya perpendicular al doblez del medio de dicho dedo y la tercera raya perpendicular á un pequeño pliegue que se forma un poco encima del gran doblez del medio; á la otra parte ó sea por el revés de la mano se hacen otras dos rayas; una perpendicular al nacimiento de la uña y la otra á la extremidad del dedo, donde acaba la carne del dedo no la uña; además paralelamente al dedo del índice escriben el nombre del interesado; de esta manera dice que la firma es segura, puesto que no se encuentran dos manos en que correspondan todas las líneas. También se aplica el referido dicho para señalar el puesto que deben ocupar, tanto los hombres como las mujeres, que es según la costumbre y la política, los hombres á la izquierda y las mujeres á la derecha; pues aquí según he oído decir muchas veces para ellos la mano izquierda es más noble que la derecha. Es por demasiado gracioso y chocante la oposición que hay entre las costumbres y manera de obrar de ellos y nosotros. Parecen que están hechos al revés, aunque ellos quizás digan otro tanto de nosotros y tal vez con la misma razón, pues de usos y costumbres no hay disputa he podría hacer una muy buena lista de semejantes divergencias; pero sólo señalaré algunas de paso para dar una idea somera de lo que acabo de decir.

1º En Europa el descubrirse es señal de respecto, aquí nó.

2º En Europa con frecuencia se dán bailes entre la gente de alta sociedad, aquí sólo es de plebeyos y comediantes. Si un alto personaje bailase, lo tendrían por loco: repugna á su gravedad.

3º En Europa el luto en general es de color negro, aquí siempre de color blanco.

4º En Europa, nadie piensa en el féretro durante la vida, ó si piensa, rarísimo es el que se lo procura para sí mismo; aquí raro es él que no se lo procura durante su vida; á veces lo tienen ya preparado en casa años y años y no pocas veces cuando él que se ha de encerrar en él enferma de gravedad lo suelen sacar al sol, lo barren, lo preparan, como diciendo al enfermo que sólo falta morir: todo esto lo hacen delante del enfermo, el cual no sólo no se asusta ni se amilana, sino que al contrario se complace por estar seguro, que tendrá caja en donde encerrarse después de muerto; pues la mayor calamidad para un tunquino después de muerto es enterrarlo sin caja; lo consideran como una gran calamidad. Hasta los más pobres tienen que tener su caja mortuoria, sino tienen van á pedir; sólo en caso extremo los entierran sin caja. No hace mucho que unos cristianos me pidieron permiso para desenterrar dos muertos alegando que cuando murieron, por suma pobreza ó por la persecución, los habían enterrado sin caja y ahora deseaban suplir y reparar esa calamidad, encerrando los restos en una pequeña caja

para volverlos á enterrar; por donde se ve que les influye muchísimo el verse obligados á enterrar sus muertos sin féretro ó caja mortuaria.

5º Después de muerto uno, en Europa se procura enterrarlo lo más pronto posible dos, tres ó cuatro días lo más; aquí es bastante frecuente dejarlo semanas y hasta meses, sobre todo en familias pudientes: y durante ese tiempo comen y rien al lado del ataúd que contiene el muerto.

6º En Europa, al estudiar se recomienda el silencio, aquí se hace estudiar á cada uno su lección diferente en voz alta, en tono de cántico, viniendo á ser toda escuela un gallinero que cada uno canto cuando le viene bien; extraña á los recién llegados al país como pueden estudiar en medio de aquel barullo, en donde cada uno en tono diferente estudia su lección sin distraerse mutuamente.

7º En Europa es muy común el paseo; aquí no lo conocen; si no tienen que hacer lo pasan tumbados ó en cuclillas, fumando y bebiendo; aún no he visto un tunquino que se haya dado un paseo, en el sentido que nosotros damos á esa palabra¹. Trabajo que se mueva por eso; tumbado es su ideal y sólo cuando la necesidad le obliga es cuando paseará.

8º En Europa la gente procura tener los dientes y uuelas bien limpios y cuanto más blancos mejor; aquí se los tiñen de negro y llaman dientes de perro los dientes blancos. La manera de teñirse los dientes de negro puede verse en «Anthropos», año 1907, t. II, fascic 2, p. 215.

9º En Europa escupir y comer alguna cosa estando de visita, rascarse la cabeza, los sobacos, el vientre etc., sería señal cierta de una persona grotesca y mal educada; aquí cuando están de visita, sobre todo delante de los superiores y tienen que contestar á lo que se les pregunta ó hacer alguna observación, se rasan la cabeza, los sobacos, el vientre, haciendo mil contusiones; se dirá tal vez, que es por vergüenza; pero el hecho es que hasta los más desvergonzados hacen lo mismo. En esta parte algunos son repugnantes; no saben hablar sin meter la mano debajo de los sobacos, dejando descubierto con tal operación parte del vientre; luego se valen de las uñas de esta mano para limpiar las de la otra de lo que han podido pescar en tales excursiones, haciendo un ruido con ellas que ofende no poco. En honor de la verdad y de ellos confieso que esto lo he observado, de un modo general, sólo en la gente del pueblo comprendiendo aún los notables y principales; empero en los mandarines y personas de alto rango no se ven esas cosas; á lo más cuando tienen que hablar llévanse la mano á la cabeza y se rasan un poco como quien no se apercibe de lo que hace.

10º En Europa se procura tener agua limpia para lavar los comestibles; aquí los lavan en el estanque, donde se lavan los pies y otras cosas peores, no siendo raro el caso de que en el mismo sitio uno lava el arroz para la comida, otro se lava los pies, otro se baña y otro lava la ropa. Algunas veces les he reprendido por qué lavan los comestibles en tales lugares tan sucios, y siempre responden, que es agua limpia (*sach*) ¡Feliz país!

¹ Hablo aquí, como en otros lugares, de costumbres y cosas propias del país, exceptuando, por consiguiente, los que, dado el roce con los europeos, imitan ya sus modos y maneras, es decir, se ván europeizando.

11° En los hábitos y camisas los botones los colocan á la izquierda y los ojales á la derecha; lo contrario que nosotros.

12° En Europa, en general, se llama á uno por su nombre propio; aquí es una impolítica, se les llama por el nombre del oficio ó dignidad que cada uno tiene; sólo en gente baja que no tiene ningún oficio ni dignidad se les llama por su propio nombre; pero aún hablando con ellos se les suele llamar, *ông, chú, bác, anh* & como si dijésemos; Señor, tío, hermano. Los cristianos tienen nombre santo, que se les impone en el bautismo, más jamás se llaman por el nombre santo; así es que muchos llegan á olvidar su nombre santo.

13° En Europa, cuando se dirige uno á alguna persona, procura ponerse delante; aquí, si el lugar se lo permite, se pone detrás; aun me acuerdo, cuando vine á este país lo que me hacía padecer semejante tontería; quería hablar con los muchachos y ellos se ponían á la espalda de uno; me volvía y ellos otra vez á la espalda y como uno no se podía explicar por no saber la lengua, hacían sufrir: esto, dicen, que lo hacen por respeto á la persona con quien hablan, aunque no gusta nada dicho respeto á los recién llegados.

14° En Europa, antes de entrar uno en alguna casa ó habitación llama, para prevenir al que está dentro; aquí aun no conocen eso de llamar á la puerta (bien es verdad que la mayor parte de las casas, sobre todo del pueblo no tienen puertas propiamente dichas y durante el día, y á veces aun durante la noche, si hay alguno dentro, siempre están abiertas).

15° En Europa generalmente el interesado pide la mano de su futura; aquí en general es otro el que la pide y raro es el que por sí mismo busca su novia, sobre todo entre hijos é hijas que aun tienen padres.

16° En la escritura: ellos escriben de derecha á izquierda; mientras que nosotros de izquierda á derecha.

17° La paginación, nosotros la colocamos arriba; ellos al lado.

18° Las señales en los libros, nosotros las ponemos arriba, ellos abajo.

19° En Europa, el número cierto es siempre mayor que el dudoso, aquí al revés: *«bốn lần nhờ thật ba mươi lần nhờ hồ nghi.»* Cuatro veces me acuerdo como cierto y treinta como dudoso. Esta manera de computar la he oído mil veces y me acuerdo de haber oído contar que un Sr. Obispo decía que con estos tunquinos era necesario tomar lo que ellos decían dudoso como cierto y lo cierto como dudoso.

20° En Europa se celebra el nacimiento ó el bautismo, aquí jamás; ahora que para los entierros están reservados los convites, las atenciones y las amistades.

21° En Europa á los niños se les defiende del sol, lluvia y otras inclemencias del tiempo; aquí desde la más tierna edad están expuestos á todas esas inclemencias y eso que están en puris naturalibus, pues si algún niño tiene algún vestido es una cazaquilla ó camisita que le llega un poco más arriba de lumbigo. A veces aumentan algún adorno, pero se reduce á ciertos anillos en los pies y muñecas y algún collar en el cuello.

22° Aquí el más noble va delante, no consintiendo la política que el menos noble vaya al lado del más noble como igual: así que en los viajes,

aunque vaya hablando con sus compañeros de viaje pero inferiores en rango nunca va al lado ó al igual; el inferior tiene que ir detrás.

23º Nosotros procuramos viajar á la fresca, ellos al medio día, porque como ellos dicen que entonces el sol *đứng bóng*, que cae perpendicular y por consiguiente que ne molesta tanto!

Ellos nombran antes la noche que el día *đêm ngày*: la mujer antes que el marido *vợ chồng*. Los hombres llevan moño y especialmente los que no tienen que trabajar se dejan crecer las uñas de una manera repugnante; el paraguas siempre lo llevan recto, no lo suelen inclinar en dirección del sol como nosotros; en tiempo de invierno, aunque estén tiritando de frío nosen ocurre cerrar las ventanas, ni en el verano, por más calor que haga, abrirlas; en fin imposible poder enumerarlas todas, pues todos los días se ven cosas nuevas opuestas á nuestra manera de obrar, y si hablásemos de la manera de juzgar de las cosas se podría hacer otra buena lista.

372. *Nam nữ chi biệt cước gia đại tiết.*

La distinción entre el hombre y la mujer (en sus derechos y deberes) es una grande ley del Reino.

En este Reino del Tunquin la mujer goza de una suerte mil veces más feliz que la mujer en China: aquí hay completa distinción entre los derechos y deberes que se conceden al hombre y los que se conceden á la mujer. No están ensalzada ni se la tiene tanta consideración como á la mujer de Europa; es considerada algún tanto esclava: sin embargo conviene notar que, no obstante, que la literatura é instrucción intelectual de aquí, con sus preceptos y consejos no pocos bárbaros y antirracionales son las mismas que en China, sin embargo la mujer tunquina es considerada y tenida, no como una esclava, no como un instrumento del placer, sino como verdadera hija, compañera y madre. Aquí existen los mismos prejuicios y supersticiones que en China, para que estos tunquinos tengan predilección por los varones; no obstante si tienen niñas no las desechan ni mucho menos, las crían y las cuidan como verdaderas hijas. Jamás he visto ni oído que algún padre haya arrojado su hija al río, al estanque ó á otra cualquier parte, como parece ser tan frecuente en China¹, por sólo el delito de nacer niña. Sólo he visto y esto con bastante frecuencia que desean grandemente tener algún varón; y muchos que no pueden conseguirlo se entristecen mucho, se disgustan con su mujer que no les dá algún niño, y les influye tanto esto, que solamente por tenerlo llegan hasta al extremo de ir al campo vedado, esto entre infieles es bastante fácil y no tiene tantos apuros, pues pueden tener todas las mujeres que quieran puesto que según la ley del Reino está permitida y practicada la poligamia por todas las clases; ahora entre los christianos es otra cosa: de estos últimos sólo los que son muy relajados en la conducta y les influye tanto el no tener varones suelen también llegar hasta al extremo de tener relaciones ilícitas con otra mujer con el sólo fin de tener algún varón; de tal manera, que una vez conseguido, despiden con facilidad dicha mujer.

¹ El que desee enterarse de esto, puede leer las cartas de los Misioneros Dominicos Españoles en China publicadas en el «Correo Sino-annamita» impreso en Manila.

Por la gracia de Dios son raros los que llegan á tal extremo, pues anteponen su conciencia y su alma á tal prejuicio y superstición.

Esta preferencia y predilección por los varones tiene su fundamento, lo mismo que en China, en las leyes del Reino, según las cuales la mujer es incapaz de perpetuar el nombre de la familia y sobre todo incapaz de heredar los bienes que cada uno deja para el culto en beneficio de su alma y las de sus antepasados; por lo cual el que no tiene varón, no tiene, por decirlo así, sacerdote en la familia que le haga los sacrificios de ley y de costumbre, teniendo en tal caso que pasar á otra rama masculina de dicha familia; sólo en caso de extinción de toda posteridad masculina, ya sea en línea recta ya colateral, pueden las hijas heredar aun los bienes que llaman del culto; hé ahí porque estos tunquinos, como los chinos, desean tener algún varón en la familia y se consideran desgraciados si no lo tienen. Entre cristianos como ya saben que después de la muerte sólo las oraciones y otras obras buenas dirigidas á Dios pueden servir para socorrer las almas de los finados que están en estado de aprovecharse, no suele influir tanto este general prejuicio; sin embargo como están tan mezclados con los infieles y por otra parte muchos de ellos son nuevos cristianos que conservan algunos resabios y jebuseos de la gentilidad, en que nacieron y se educaron, de ahí es que aun entre cristianos también se suele notar, de vez en cuando, esa predilección por los hijos varones. Tanto infieles como cristianos instituyen su «*truông nam*», primogénito varón de la línea directa y en su defecto de la colateral (no importa qué edad tenga) y le adjudican una parte de los bienes para que los emplee en sacrificios por las almas de sus antepasados; los cristianos también dejan esa parte, ahora que los emplean en misas y otras obras de costumbre, como algún festín á toda la familia que se suele reunir en la casa del *Truông nam*, cada año es día del aniversario. Esa parte de los bienes del culto según la ley debe representar la décima parte de todos los bienes del testador *thập phân từ nhất*, y esa parte es designada tanto entre infieles como cristianos con el nombre comun de *phân hương hỏa*, ó sea parte (*phân*) del incienso (*huong*) y del fuego (*hỏa*). Con respecto á los otros bienes las hijas, lo mismo que los hijos, tienen su parte en el reparto; aunque mucho menor; en esto hay mucha variedad, pero cada cual se atiene á la costumbre del lugar; en varias partes la legítima de las hijas es sólo la tercera parte ó la mitad de la de los varones.

He conocido quien sólo tenía una hija y durante su vida vendió hasta la casa donde estaba con el objeto de mejorar la suerte de su hija, dejándola el dinero de la casa, que después de muerto no podría dejársela; pues según la ley esa casa después de la muerte debía pasar al *Truông nam*, que sería algún sobrino y nó á la única hija que tenía ese individuo; de donde se puede colegir que estos tunquinos no olvidan ni mucho menos desprecian sus hijas, sino que tienen por ellas verdadero interés y amor paternal; procurando su bienestar y burlando no pocas veces la ley que la consideran irracional.

También aquí la mujer tunquina se puede considerar mucho más libre que la mujer en China, pues además de no estar sujeta á la bárbara y cruelísima costumbre de atarles los pies de pequeñitas, pueden libremente hacer

sus visitas y ser visitadas sin que por eso sean reprendidas¹, y no pocas veces la mujer es la que manda en casa, como suele decirse.

En cuanto á la libertad que la mujer tiene para elegir su futuro, aunque no está tan al capricho de sus padres como en China, sin embargo deja mucho que desear y las más de las veces son los padres los que arreglan completamente el matrimonio de sus hijos é hijas sin tener ellos parte en nada. Todo esto está conforme á la ley annamita. En el cap. del Matrimonio art. 1º se lee: «Si los padres ó los que según las leyes están encargados de dar la palabra y hacer la escritura del casamiento» etc.; y más adelante: «Si uno de pequeño se marchase de casa de sus padres ó parientes á buscarse la vida; si los padres ó encargados según las leyes le buscasen esposa, cuando vuelva está obligado á tomar ésta, aunque él se hubiese comprometido con otra.» Item en el art. 2º se lee: «Cualquiera que quisiere tomar estado de matrimonio está obligado á tomar á quien los padres la designen ó con quien éstos se hayan comprometido. Si los padres se han muerto, los parientes son encargados de hacer los contratos.» Además casi siempre los padres del muchacho ó los que hacen sus veces entregan cierta cantidad de dinero ú otras cosas á los padres de la muchacha; por lo cual, en alguna manera, se puede decir que son vendidas realmente; porque muchos en esto se fijan más que el que el novio sea ó nó del agrado de la muchacha²; por lo cual muchísimas veces se casan sin haberse hablado á solas una palabra. Muchas veces he preguntado á las que se me presentaban para que las casara: ¿Hás hablado con tu prometido? — Aún nó. — ¿Le conoces? ¿sabes si él quiere tomarte verdaderamente? ¿sabes si es hombre serio y de buenas costumbres? — Me han dicho que sí. — ¿Por qué si no le conoces, te expones á tomar uno que te hará tal vez infeliz por toda tu vida? — Mis padres me han dicho que lo tome y la hija pide obedecer. — ¿Y si después eres desgraciada? — Lo sufriré. Exceptuando las personas viudas y de mayor edad rarísimo es el matrimonio que se contrae sólo por arreglo de los interesados. De donde se sigue que después se registran muchos matrimonios desavenidos y en perpetuo divorcio; aunque ellos no se apuran mucho por eso; pronto encuentran solución. Ella se suele ir por esos mundos de Dios y toma por marido cualquier otro, y él sin tomarse tanta molestia hace lo mismo. Esta manera de obrar es en grande parte facilitada por ciertas malditas viejas que recorren los pueblos y se aprovechan de que ciertas jóvenes están en suma pobreza ó en malas relaciones con sus maridos, para engañarlas y hacer que las sigan á las ciu-

¹ Esta libertad sobre todo en las jóvenes es demasiada; muchas veces, hasta duermen de noche fuera de la casa de sus padres en casa de sus amigas, sin prevenir á sus padres; á veces mujeres ya casadas se ausentan de la casa de sus maridos algunos días sin ningún permiso ni aviso precedente, y tanto padres como maridos no suelen hacer atención por esas ausencias; lo miran como una cosa natural y ordinaria, y, sin embargo, de ahí proviene el que muchas jóvenes se echan á perder desgraciadamente.

² Antiguamente había costumbre de ofrecer sus hijos en matrimonio antes de nacer ó bien cuando eran aun muy pequeñitos: una de las partes entregaba un pedacito de pañuelo y la otra un pedacito de vestido y después cuando llegaban á la edad de poder contraer matrimonio, se exhibían los pedacitos de vestido y pañuelo como señales fehacientes; ahora esta costumbre está anulada por la ley.

dades ó á otras partes, en donde las venden á los chinos y éstos á su vez ó las revenden ó las guardan para ellos como concubinas, ó las colocan en casas de prostitución ó las llevan á China en donde aun hoy día se comercia no poco con las pobres tunquinas, que por medio de engaños ó encantamientos son arrancadas de sus pueblos y jamás los vuelven á ver causando el luto en las casas de sus padres que por más que suelen ir por todas partes en busca de ellas, rarísima vez dan con ellas.

La mujer annamita ya casada también goza de más libertad y señorío que la mujer china. En primer lugar es absolutamente falso que la mujer annamita pase por razón del matrimonio á ser mera propiedad del marido ni mucho menos: en general la mujer es coadministradora de los bienes de la familia y á veces ella contrae deudas sin contar con el marido; y el marido en las actas de compras y ventas y otros documentos por el estilo suele hacer mención de su mujer *trinh thê dăng* (en unión de mi esposa).

Muerto el marido los derechos de la mujer annamita en parte se acrecientan y en parte se coartan. Si del matrimonio han tenido hijos, entra ella á gozar de todos los bienes de su marido; no obstante según la ley y costumbre ella no puede disponer de los bienes sobre todo inmuebles, sin contar con su primogénito ó en su defecto con el jefe de la familia de su marido (*trường nam*), por lo cual todos los documentos de compra ó venta deben estar garantizados con la firma del hijo mayor (*trường nam*), de donde se puede deducir que muerto el marido la madre viene á depender en cierta manera del hijo mayor ó del jefe de la familia por parte del marido y por eso estos annamitas entre las virtudes que una mujer debe tener cuentan estas: sujetarse á la voluntad del padre, del marido y del hijo mayor «*Tam tông*» tres mulieris virtutes, patri, marito et majori filio obtemperare: cosa antirrational en cuanto á lo último, pues el hijo siempre es súbdito de su madre; y del súbdito es la obediencia; sin embargo conviene notar en honor del buen sentido de estos annamitas que sólo los malos hijos y de malos costumbres se valen de ese poder que les concede la ley para hacer y deshacer en casa, como mejor les viene en talante, sin contar con su madre; más como digo esto es raro; en general la madre dispone de todo, y los hijos la respetan, la aman y desean complacer.

La madre muerta, es sobre todo cuando se vé el amor que los hijos tienen á sus madres por las penas y sacrificios que se toman en semejantes ocasiones. Como conclusión de esta digresión diré en honor de estos annamitas que con relación al respeto que se debe á la mujer son más severas y dignas de alabanza las costumbres públicas aquí que en Europa. Nadie se atreverá á hacer fiestas á una mujer públicamente, ni menos conducirla del brazo, ó hacer otras cosas que en Europa se ven con tanta frecuencia; quien cometiera tales desmanes contra la honestidad pública sería objeto de la indignación del público y sería castigado gravemente según las leyes particulares de casi todos los pueblos no sólo cristianos sino hasta de los pueblos infieles. Hay sus miserias y deslices, pero suelen ser á sombra de tejado y si son descubiertos y se guardasen las costumbres y leyes que hasta hace poco se observaban fielmente, serían muy gravemente castigados. Ahora, sobre todo

con los tristes ejemplos que muchos europeos dan cada día, pronto desaparecerá tan ejemplar severidad en las costumbres públicas; pues ya dejan mucho que desear.

373. *Nam túc nữ mục.*

En los hombres la enfermedad de los pies y en las mujeres la de los ojos es peligrosa.

374. *Ninh đầu trí bất ninh đầu lực.*

Más vale ingenio que fuerzas.

Prestat certare ingenio quam viribus. Más quiere maña que fuerza; con que se denota que se saca mejor partido de la suavidad y destreza que de la violencia y del rigor. Ingenio magis quam viribus opus est.

375. *Nó làm như mèo thấy mỡ.*

Obra como gato que vé la manteca.

376. *No bụng đói con mắt.*

Antes se llena el papo que el ojo.

Satiatus adhuc cibos appetens.

377. *No hết ngon, giận hết khôn.*

El hombre harto no conoce el sabor, ni el iracundo la prudencia.

Saturo nullus sapor, iracundo nulla sapientia.

378. *Nó lú, nhưng chú nó khôn.*

Aun él de corto ingenio ayudado de otros puede llegar á sabio.

379. *Nói như tát nước bèo.*

Habla como quien pretende agotar el agua de una armadía (hablar inútilmente).

380. *Nói dối như mèo.*

Miente como un gato.

381. *Nồi nào úp vung ấy.*

Cada olla su cobertera.

382. *Nồi da xáo thịt.*

* Asar carne en olla de piel: en sentido moral es; tejer infortunios y desgracias contra sí ó contra los suyos.

383. *Nội công ngoại kích ó Công kích nhau.*

Dentro guerras, fuera discordias.

384. *Nội gia tạo tác.*

De dentro viene el mal.

385. *Nước đục bèo cò.*

Ardeas in aqua turbida; pisces ratro impetere.

Pescar en agua turbia.

386. *Nước chảy đá mòn.*

La gotera cava la piedra (gutta cavat lapidem).

Omnia usu teruntur.

387. *Nước đổ khó bốc.*

El agua derramada difícilmente se recoge.

Se aplica cuando se quiere imponer á alguno una cosa imposible, por no decirle que nó rotundamente; y además para dar á entender que en ciertas cosas el arrepentimiento no puede repararlas.

388. *Nuôi cò thì cò mổ mắt.*

Cria cuervos y te sacarán los ojos: con que se explica que los beneficios hechos á los ingratos suelen ser causa y pretexto de devolver mal por el bien recibido.

389. *Nuôi ong nơi cánh tay áo, ấp rắn vào ngực.*

Criar abejas en la manga del vestido y alimentar serpientes en el seno.

Se dice de los imprudentes que no saben temer ni precaverse contra los peligros aún los más manifestos y claros.

390. *Ngoại lộ thập bát nhập đình trung.*

Supra 60 annos senes non amplius convenium in domo publica.

Pasados de los 60 tiene que dimitir los cargos públicos; á esto llaman *ra lão*; no obstante en muchos pueblos no lo observan; en esto hay mucha variedad y cada pueblo se atiene á la costumbre; sin embargo si hubiese conflicto entre ellos sobre el particular y la cosa la llevasen á la autoridad, la autoridad fallaría que pasados de los 60 tendría que renunciar los empleos públicos y dejarlos para otros más jóvenes. Aquí en el Tunquin los viejos gozan de muchos privilegios ya en rango ya en autoridad, y muchos pueblos son gobernados y dirigidos por el consejo de los viejos, pues aunque ellos no ejerzan los oficios públicos todo el mundo se atiene á lo que ellos dispongan; tienen un régimen patriarcal al cual en general estos tunquinos son muy adictos y no pocas veces las leyes particulares que ellos se dan son contrarias á las del Reino y nadie protesta contra esa manera de proceder. Ahora bajo el protectorado francés se vá modificando mucho dicho régimen; y dentro de poco todas las leyes particulares que cada pueblo había hecho y guardado tan fielmente será letra muerta.

391. *Ngọc vùi đồng phân nguyên vẹn ngọc; xác chết liệm tu bề cũng thói tha.*

Una perla aun sepultada en un muladar permanece perla; el cuerpo del hombre después de muerto, por más que lo embalsámes siempre holerá.

392. *Ngọc bất trác bất thành khí, nhân bất học bất tri lý.*

Un hombre sin estudio es como una piedra sin tallar.

393. *Ngôn hành bất hợp tác bất chính.*

Si las palabras están en oposición con los hechos, es señal de falta de veracidad.

394. *Ngọt mật chết ruồi.*

Mel dulce occidit muscas.

395. *Người giàu trong hang cũng kiếm, kẻ khó khăn giữa chợ không màng.*

El rico aun en una cueva es visitado, el pobre aun en medio del mercado es abandonado.

396. *Người đời, khác mĩ là hoa; sớm còn, tối mất nở ra lại tàn.*

El hombre de este mundo semejante á una flor que por la mañana se abre y por la tarde desaparece.

397. *Người trên vị, kẻ dưới nể.*

Tener respeto á los superiores y miramiento con los inferiores.

398. *Người chết, nhưng nét hầy còn.*

Muere el hombre, más no la fama.

399. *Người sống hơn đồng vàng.*

La vida de un hombre vale más que un montón de oro.

400. *Người trâu chó.*

El hombre es afín de los animales.

401. *Nguyên khiết tắc lưu thanh.*

Si limpia es la fuente, limpia será también el agua que de ella mane.

402. *Nhân tham tài nhi tử, diễn tham thực nhi vong.*

El afán de riquezas es para el hombre lo que el atractivo del cebo para el pájaro.

403. *Nhân súc vật, vật dưỡng nhân.*

El hombre cria los animales y los animales alimentan al hombre.

404. *Nhân cực tắc phản.*

El hombre demasiado oprimido se subleva.

405. *Nhân thân tiểu thiên địa.*

El cuerpo del hombre es un pequeño mundo.

406. *Nhân vô viễn lự tắc hữu cận ưu.*

El hombre sin previsión vivirá con desazón.

El disgusto y la pesadumbre siguen á la imprevisión.

407. *Nhập giang tùy khúc, nhập gia tòng tục.*

Del río las vueltas y revueltas y de una casa los usos y costumbres (cosas que conviene estudiar).

408. *Nhất hào sai thiên lý.*

Un nada (res minima) puede causar muy graves errores.

De una chispa puede nacer feroz incendio.

409. *Nhất chứng phi, nhị chứng quá.*

Un testigo nada prueba: dos confirman.

Testis ullus testis nullus bini vero si idem confirmant pro vero habetur.

410. *Nhất sự bất tín vạn sự chẳng tin.*

Al infiel en una cosa no se le cree en las demás.

Al mentiroso no se le dá crédito, aunque diga verdad.

411. *Nhất nhật tại tù thiên thu tại ngoại.*

Las calamidades de un día en la cárcel son comparables á las de mil años en la libertad.

Se da á conocer lo horrible de la cárcel y sobre todo por la mala fama que de ahí se signe; que para estos tunquinos es la muerte, como ellos dicen.

412. *Nhất mẫu chi tử hữu ngu hữu hiền, nhất thụ chi quả hữu toan hữu hàm.*

Los hijos de una madre como los frutos de un árbol, en donde hay buenos y malos.

413. *Nhất cử lưỡng đắc, ó nhất cử lưỡng tiện ó một công hai việc.*

De una obra dos efectos.

De un tiro dos pájaros.

414. *Nhè thầy chùa mà mượn lược.*

Pedir prestado un peine á un bonzo.

(Los bonzos se afeitan la cabeza, por lo cual es inútil que se dirija uno á ellos para dicho objeto). Se dice por ironía.

415. *Nhiều sãi mà không ai đóng cửa chùa.*

Muchos bonzos y no hay quién cierre la puerta de la pagoda.

Unos por otros la casa por barrer.

416. *Nhứt nguyệt kia tùy sáng chầu úp nó khôn soi.*

Una luz por más resplandeciente que sea, si se tapa con el celemin difícilmente iluminará.

Moralmente significa que el juez por más perito que sea en el derecho, si se deja cegar por la pasión ó interés es muy difícil que juzgue rectamente.

O.

417. *Ô lâu quen mặt, liền nhờn.*

Assueta vilescunt, consuetudo contemptum parit.

418. *Ốc chẳng mang nổi mình ốc, ốc chẳng mang gộc cho rêu.*

Impotente para sus cosas ¿con qué razón pretende inmiscuirse en las ajenas?

419. *Ong làm mật mà chẳng được ăn.*

La abeja fabrica la miel, mas no la disfruta.

P.

420. *Pháp tận dân tan.*

Demasiada severidad en las leyes disuelve los pueblos.

Nimia imperii severitate disolvitur populus.

421. *Phát úy nhập úy.*

El que no cree en el peligro caerá en él.

422. *Phi tri chi gian hành chi duy gian.*

La dificultad no está en conocer sino en hacer.

423. *Phi lễ vật thị vật thính, vật ngôn vật động.*

De cosas indecentes, no las mires, ni las oigas, ni las hables, ni las hagas.

424. *Phi châm bát dẫn tuyến, vô thủy bát độ thuyền.*

Sin aguja no hay costura; y sin agua no hay barco.

425. *Phủ quý đa nhân hội, bản cùng thân thích ly.*

Si rico, tendrás muchos que te rodearán; si pobre, hasta tus parientes te abandonarán.

426. *Phu xướng phụ tùy.*

La mujer baila al son que le toca el marido.

427. *Phù công gia nan thành nhi dị bại, ó Phù danh nan đắc nhi dị thất.*

La fama se adquiere con dificultad y se pierde con facilidad.

428. *Phụ nhân tràng thiệt.*

Las mujeres tienen larga la lengua.

429. *Phụ hữu tràng thiết duy lệ chi gian.*

Una mujer que tiene la lengua larga, es una serie de calamidades.

430. *Phủ nhận ốc, đức nhuận thân.*

Como los muebles adornan la casa, así las virtudes adornan al hombre.

431. *Phúc vô song chí, hoạ bất đản hành ó Phước bất trùng lai, hoạ vô đon chí.*

La fortuna va sólo, la desgracia acompañada.

Q.

432. *Quá bất địch chúng.*

Los pocos son siempre vencidos por la multitud.

433. *Quân từ tốn tài, tiểu nhân tốn lực.*

El hombre sabio gasta las fuerzas del espíritu, el obrero las del cuerpo.

434. *Quân từ nhất ngôn, khoái mã nhất chiên.*

El sabio comprende á la primera palabra, el buen caballo marcha al primer golpe

«Intelligenti pauca.»

435. *Quân từ dụ u nghĩa, tiểu nhân dụ u lợi.*

El sabio se aplica á la ciencia, el pobre al interés.

436. *Quý hồ tinh, bất quý hồ đa.*

Las cosas se aprecian no por su cantidad sino por su cualidad.

437. *Quít làm cam chịu.*

La mandarina (fruta) lo hace y la naranja lo paga.

Pagan justos por pecadores.

R.

438. *Râu nào sâu ấy.*

Cada planta su gusano.

Talis pater talis filius.

439. *Rễ sâu gió cả không.*

Cuando el árbol tiene profundas raíces aún el viento fuerte no lo conmueve.

440. *Rung cây rất khỉ.*

Sacudid el árbol y temblarán los monos.

441. *Rừng có mạch, vách có tai.*

El bosque tiene manantiales y los muros oídos.

Deserta scaturium fontibus, parietes ipsi autem percipiunt auribus; ó también ubi vis adsit sempercaveto. Esto dicho tiene mucha aplicación aquí, pues las paredes de las casas materialmente son muy delgadas y con no pocos lugares descubiertos, por lo cual es la cosa más fácil de oír fuera lo que se habla dentro.

442. *Rước ông voi về giày mõ.*

Encontrar opresión donde se esperaba favor.

443. *Ruột bỏ ra, da bỏ vào.*

Abandonar las entrañas y guardar la piel: en sentido figurativo es, cuidar de lo ajeno y abandonar lo propio.

444. *Rượu cho thì uống, rượu mua thì đừng.*

Del vino ofrecido bebe, del comprado abstente.

445. *Rượu ngon giọng tình.*

El vino generoso endulza el carácter.

S.

446. *Sang giàu chỉ bằng thanh nhân.*

Las riquezas no se pueden equiparar con la felicidad.

447. *Sẩy đàn tàn ghé.*

Muerto el cabestro toda la manada se dispersa.

448. *Sẩy cha còn chú, sẩy mẹ còn bú dì.*

Muerto el padre queda el tío, muerta la madre queda la tía.

Con esto se quiere significar, que los pobres huérfanos deben ser educados por los consanguíneos ó parientes.

449. *Sinh từ bất sinh tâm.*

Se engendra el hijo más no el carácter.

450. *Sinh ngưu vô sinh giác.*

El búfalo al nacer no tiene cuernos.

451. *Sinh kí từ qui.*

El nacimiento es la entrada, la muerte la salida.

Ita vita est mors reditus.

452. *Sông sâu biển thâm còn rò, lòng thiên hạ dễ dò sao được.*

Se sondea la profundidad de los mares y rios, más no la del corazón del hombre.

453. *Sống chỉ mặt, chết chỉ mồ.*

En vida se conoce por la cara, muerto por la sepultura.

454. *Sử nhân úy bất như sử nhân ái.*

Es mejor ser amado que ser temido.

Sin embargo, desgraciadamente, estos annamitas en la práctica siguen lo contrario. Ser temidos es su sueño dorado y eso tiene un poco de fundamento en su carácter, que no suelen respetar ni amar al que no temen. El respeto está en razón directa del temor; sino hay temor generalmente no sólo no hay ni amor ni respeto, sino desprecio y abandono. A cada paso se observa que con tal de ser temidos, aunque todo el mundo los maldiga, deseen su muerte y hablen mal por sus crímenes y vejaciones, no les importa mucho y no se averguenzan de presentarse ante el mundo con la cara descubierta.

T.

455. *Tả chiếu hữu mục.*

Si la siniestra resplandece, la derecha se ilumina.

456. *Tài lực quá nhân trí.*

¡Se aprecian más las riquezas que la sabiduría!

457. *Tài thương phân minh.*

En la distribución de dignidades se conoce la justicia de los superiores.

458. *Tam sao, thất bản.*

Un libro transcripto tres veces ya se puede considerar como adulterado.

459. *Tàng đầu xuất vĩ.*

Esconder la cabeza y descubrir la cola.

Descubrir una cosa por querer encubrir otra.

460. *Tập quán thành tự nhiên.*

La costumbre es otra naturaleza.

Consuetudo est altera natura.

461. *Tâm phúc thông tử chi bất cử.*

Cuando duele el vientre, el cuerpo no puede permanecer recto.

462. *Tay làm hàm nhai, tay oải miệng trẽ.*

La mano diligente dá á las mandíbulas que trabajar, la mano perezosa dá descanso á la boca.

Concuerta con el prov. X. 4 de la lagrada Escritura que dice. «Egestatem operata est manus remissa, manus autem fortium divitias parat.»

463. *Tích tiểu thành đại.*

De muchas cosas pequeñas se hacen las grandes.

464. *Tích thiện phùng thiện, tích ác phùng ác.*

Se recoge lo que se siembra; si bondad, bondad; si maldad, maldad.

465. *Tiểu công bỏ mất cho cu, cuan cho lớn cu cùnhau đi.*

Aunque se esmere en criar las tórtolas desde pequeñas, ya grandes se incitan á huír.

En sentido figurativo es, educar á alguno desde pequeño y cuando ya no necesita de cuidados ajenos, abandonar su bienhechor sin preocuparse de lo que se ha hecho por él. Esto sucede con mucha frecuencia con los hijos adoptivos que aquí en el Tunquin son muchísimos; pues, en primer lugar, las familias que no tienen hijos, casi todas procuran adoptar, quien dos, quien tres etc. según sus facultades; además muchas casas que tienen hijos, y aun las pobres, adoptan otros y los crían como verdaderos hijos y luego cuando mayores los colocan lo mejor que pueden; empero muchos de ellos son ingratisimos, siendo ya proverbial su ingratitud. Yo he sido testigo de esa ingratitud, no sólo una sino muchas veces y á veces no es una ingratitud cualquiera sino negra ingratitud que subleva. «¡Filios enutrivi et ipsi spreverunt me!»

466. *Tiên chánh tự kỉ, hậu chánh tha nhân, ó Tiên xử kỉ, nhi hậu xử bl, ó Tiên chính kỉ nhi hậu xuất nha, ó Tiên tự trị nhi hậu trị nhân.*

Antes de gobernar á los otros gobiérnate á tí mismo.

Prius cura te ipsum alios postea curabis. Medice, cura te ipsum.

467. *Tiên năng tự thú giảm nhất đẳng.*

Al delincuente, por primera vez, si espontaneamente confiesa su falta se le perdona una parte de la pena.

468. *Tiền mất tật còn.*

Se ha perdido el dinero y la enfermedad aun subsiste.

Se dice de los malos médicos que aquí son plaga. Algunos con cuatro recetas que han aprendido en los libros chinos, se dan el título de médicos y se comprometen á curar cualquier enfermedad. Jamás confesarán que no pueden curar al enfermo. La mayor de las veces recetan sin ver al enfermo, se atienen sólo á lo que se les dice que padece el enfermo; sin profundizar cual es la causa de la enfermedad. Se les dice que el enfermo tiene mal de vientre, pues les dan medicina contra el dolor de vientre; mal de cabeza pues le envían medicina contra el dolor de cabeza; y así con unas cuantas recetas salen del paso. Yo conozco á algunos médicos que han hecho su carrera en dos ó tres meses!!!! Verdaderamente merecen el nombre de matasanos. Más con estos tunquinos tan simples y tan crédulos pasan por grandes galenos. La razón de que hay muchos médicos tunquinos es que toman esto como un *modus vivendi* muy lucrativo, pues ellos son los que venden los medicamentos así que muchos médicos dicen simplemente al enfermo que para curar necesita tomar mucha medicina: empero como estos tunquinos se cansan pronto, si ven que después de algunos días no curan, acuden á otro médico, después á otro, así van llamando á todos; en fin tal para cual.

469. *Tiền hoàn khế hủy.*

Pagada la deuda se anula el recibo (de la deuda).

470. *Tiền thoái lưỡng nan.*

En la ida y en la vuelta se halla igual dificultad.

471. *Tiếng chào cao hơn mâm cỗ.*

Un saludo vale más que un convite.

472. *Tính tương cận tập tuồng viễn.*

La naturaleza es la misma en todos los hombres; más la educación los hace bien diferentes!

473. *Tiểu bất nhẫn tắc loạn đại mưu.*

Una pequeña impaciencia compromete, á veces, los más hermosos planes.

474. *To đầu mà đại.*

Cabeza grande, pero sin seso.

475. *Tố thị thiện nhân.*

El tiempo prueba la bondad del hombre.

476. *Tóc quăn chải lược đồn mồi, chải đùng chải ngồi quăn lại hoàn quăn.*

Los cabellos crespos, por más que se peinen, siempre quedarán crespos.

Simius semper simius. Aunque se vista la mona de seda, mona se queda.

477. *Tội gia qui trưởng ó tội qui vu trưởng.*

La falta del súbdito recae sobre el superior.

En esto los annamitas no miran si el superior es ó nó negligente en cuidar sus inferiores; ó si pudo ó nó el que sus súbditos hiciesen ó nó tales crimines. Si un hijo ó un súbdito hace alguna fechoría, aunque ese hijo ó súbdito esté en otro pueblo y aun en el caso que el padre hubiese ya desheredado y abandonado tal hijo y lo mismo el amo del criado, la autoridad

siempre persigue al padre ó al amo de dichos individuos: y si no tienen padres, los tios, los parientes aun en grado lejano tienen que salir responsables. La mayor de las veces el poder explotar algun miserable es el único móvil de todas estas pesquisas.

478. *Tội tạ vạ lay.*

Después del castigo la reverencia, después de la pena las gracias.

En estos annamitas es costumbre general que después de haber recibido un castigo (y esto aunque sea injusto!) deben hacer la reverencia en señal de acatamiento y después de haber cumplido con la penitencia que el superior tuvo á bien imponerles, deben buscar algun presente y entrar con él á dar las gracias al superior por el beneficio (explotación se pudiera decir las más de las veces) de haber sido corregido! No hace mucho que un gran mandarin me decía, muy candidamente, que él cuando juzgaba algun negocio tenía tres intenciones; 1º Poner paz entre las partes litigantes; 2º Evitar las historias en lo venidero; y 3º esperar que las partes litigantes se lo agradeciesen según la voluntad de dichas partes!! Esta tercera intención debía haberla puesto la primera y las más de las veces, si las partes litigantes, no untan bien, los juicios se eternizan con gran perjuicio de los interesados; y en todo ese tiempo tienen que ir y venir, y de vez en cuando entrar aquí ó allá para ver como va el negocio; y sabido es que donde quiera que entren, tienen que llevar algun regalo; si van con las manos abiertos no se les deja entrar y si se les deja no se les escucha.

479. *Tôn ti đẳng cấp.*

Nobles é inobles, cada uno tiene su rango.

480. *Tòng tiểu chí đại.*

Ex parvis magna fiunt ó de lo poco se vá á lo mucho.

481. *Tốt giàn thì bầu bí leo.*

Con buen armazón las calabazas y cohombros se sostienen bien.

En sentido moral quiere decir, que con buenos padrinos se sube bien.

482. *Tốt thì vàng son, ngon thì mật mỡ.*

Hasta lo bueno hay que dorar, cómo lo sabroso endulzar.

La razón de esto es porque «omnia usu teruntur».

483. *Trăm hay chẳng bằng tay quen.*

Cien manos por más hábiles que sean, jamás se pueden equiparar á una acostumbra: quiere decir que la teoria por más alta que sea jamás llegará á la práctica.

484. *Tranh danh ư triều, đoạt lợi ư thị.*

La fama se busca en las aulas, como el interés en los mercados.

485. *Trao đuôi hùm.*

Entregar la cola del tigre.

Sartaginis manubrium tradere: ó también curas et labores in altum refundere.

486. *Trâu cột ghét trâu ăn.*

El búfalo atado aborrece al búfalo suelto.

487. *Trâu sống thì không ai màng cá, trâu ngã nhiều kẻ cầm giao.*

De un búfalo vivo nadie se preocupa, el muerto atrae una multitud con cuchillo en mano.

Del árbol caído todos hacen leña.

488. *Trâu chóc cật, thấy ác bay qua liền né: ó Trâu ghê né cật.*

El búfalo llagado en el lomo al sentir volar un cuervo por encima se extremece (timens corvos vermes in se quaerentes).

Fugit impius nemine persequenti.

489. *Trâu chậm uống nước đục.*

El búfalo tardío bebe siempre el agua turbia.

Tarde venientibus ossa.

490. *Trâu bò húc nhau, ruồi muỗi chết.*

Cuando los búfalos y buyes riñen, moscas y mosquitas perecen.

Jurgia magnatnm parvulis funesta.

491. *Trây máu ăn phần.*

A veces una gota de sangre es ocasión de un gran botín.

492. *Trẻ khôn qua già lú lại.*

El jóven aun el más prudente llegado á viejo chochea.

493. *Tre già măng mọc.*

A caña vieja siguen nuevos retoños.

Á los padres suceden los hijos.

494. *Trên bến dưới thuyền.*

Arriba el embarcadero y abajo los barcos.

Se dice del lugar propicio y á propósito para el comercio, pues los barcos suelen transportar las mercancías por estar casi todo cruzado de riachuelos y es el casi medio de transporte; así que esos lugares son muy concurridos y el precio del terreno más elevado; porque en él es más fácil ganarse la vida.

495. *Trèo cao té nặng ó Trèo ngã đau.*

Cuanto más alto se suba tanto más grande suele ser la caída.

496. *Tri gla bát ngôn, ngôn gla bát tri.*

El sabio no suele ser charlatán, ni el charlatan sabio.

497. *Tri quá tắc cải.*

Al reconocimiento de la falta sigue la enmienda.

498. *Tri kì vinh thủ kì nhục.*

El que se conoce se previene.

499. *Trọc đầu càng mát.*

Cuanto más calvo tanto más fresco.

500. *Tróc nhân dị phóng nhân nan.*

Es fácil capturar un hombre, más no están fácil soltarlo.

Aquí si se captura alguno se expone á veces á no pequeños pleitos y sobre todo gastos pecunarios; sobre todo si el capturado se escapa; entonces

le pleitearán que lo ha asesinado etc., lo mismo si no hubo razón para capturarlo; además debe dar parte á las autoridades, lo cual siempre hace aflojar la bolsa; y si no dá parte y después las autoridades lo saben tanto peor.

501. *Trống hết hơi, mõ còn cóc.*

Lo que no alcanza el bombo ¿cómo pretenderlo la carraca?

Quiere decir; que si los poderosos son impotentes, qué harán los débiles?

502. *Trong nhà chưa tỏ, ngoài ngõ đã hay.*

Aun no se sabe en casa, y ya es público afuera.

503. *Trung ngôn nghịch nhĩ.*

Las palabras sinceras son desagradables al oído.

504. *Trứng khôn hơn vịt.*

El huevo es más prudente que la gallina: esto es, los hijos son más prudentes que los padres.

Se dice por ironía.

505. *Trung thân bất sự nhị chủ.*

Un fiel criado no sirve á dos señores.

506. *Tú tài đàm thơ, đồ hậu đàm chư.*

El literato habla de composiciones, el carnicero de reses.

507. *Tứ hải giai huynh đệ.*

Los hombres de las cuatro partes del mundo son hermanos entre sí.

508. *Tứ hải nhất gia.*

Todo el universo es como una sola casa.

509. *Tú hú đẻ nhờ.*

Cuchlillo que pone los huevos en nido ajeno.

Echar el muerto en casa ajena.

510. *Tức nước vỡ bờ.*

Demasiada agua rompe el dique.

Severitas nimia exasperat animos.

511. *Tùy ứng cơ biến.*

Volverse según los vientos.

Adaptarse á todo.

512. *Từ nhũ đã sò dĩ dưỡng lão thọ dã.*

El vino es la leche que sustenta los hombres en la vejez.

513. *Từ phát tâm phúc chi ngôn.*

El vino hace descubrir muchas cosas: «ebrius multiloquitur.»

514. *Từ nhập ngôn xuất.*

Cuando el vino entra (en el cuerpo), la palabra sale (de de la boca).

515. *Từ nhập tâm như hổ nhập lâm.*

El vino hace tanto daño en el hombre, como el tigre en la selva.

516. *Thà ăn bấp, hột chà vôi, chẳng thà giàu có mồ côi một mình.*

Más vale ser pobre en compañía, que rico en soledad.

517. *Tham phú, phụ bần.*

Amigo de las riquezas, enemigo de los pobres.

518. *Tham vui chịu lẫn.*

El amor del placer hace perecer.

519. *Thành đại công gia bất mưu u chúng.*

El que desea llevar á cabo una grande obra no aguarda el consentimiento de todo el mundo.

520. *Thánh nhân gia thổ tư vi kinh.*

Las palabras de los santos oráculos son.

521. *Thẳng mực tàu đau lòng gỗ vẹo.*

La regla recta hace sufrir al madero torcido.

522. *Thắng phụ tại tướng bất tại quân.*

Vencer ó ser vencido depende del general, no del soldado.

523. *Thất chi bất túc ưu, đắc chi bất túc hi.*

No te duelas de lo perdido, ni te alegres de lo hallado.

524. *Thâu đắc lợi nhi hậu hữu hại.*

Bien mal adquirido no solo no aprovecha, sino que daña.

525. *Thấy người sang bắt quàng làm họ.*

Se ve un hombre distinguido, y sin más se toma por pariente.

Cuando alguno se crea una alta posición le salen parientes por todas partes.

526. *Thấy người làm được ăn, mình xé chần làm rõ.*

Que cada cual se ejercite en el arte que ha aprendido.

Zapatero á tus zapatos.

527. *Thấy bở thì đào, thấy mềm thì đục.*

Si blando cava, si tierno talla.

En sentido figurativo es, aprovecharse de todas las ocasiones para sacar provecho propio: ó mejor, aprovecharse de que alguno es tímido liberal ó muy fácil para mejor explotarle.

528. *Thế nhân sở quý quân tử sở khinh.*

Lo que el hombre del mundo estima, el sabio lo desprecia.

529. *Thế tình mới chuộng cũ vong.*

A los hombres es natural amar lo nuevo y despreciar lo viejo.

530. *Thế gian chuộng của, chuộng công, chẳng ai chuộng người không bao giờ.*

El mundo estima las riquezas y el mérito, más jamás al hombre sólo, es decir aislado de esas dos cosas.

531. *Theo voi ăn bã mía.*

Siguiendo al elefante se come los restos de la caña dulce.

Magnatum in comitatu etsi minorem quodam portionem habere.

532. *Thị chu kì nhi bất nguyện việc vật thị u nhân.*

Lo que no quieras para tí, no lo pidas para otros.

533. *Thiện bất năng dụng ác bất năng khử, sở dĩ vong rã.*
Los buenos no se emplean, los malos no se desechan, he aquí la perdición del Reino.
534. *Thiên hạ bất khả nhất nhật vô quân.*
El pueblo no puede estar un día sin rey (sin cabeza).
535. *Thiên vô nhị nhật, dân vô nhị vương.*
Como el cielo no tiene dos soles, así el pueblo no puede tener dos reyes.
536. *Thiếu gian phát nhẫn chung thân chi tu.*
A veces la impaciencia de un momento se paga toda la vida.
537. *Thiện hoa bất túc, ác hoa hữu dư.*
De lo bueno nunca hay demás; de lo malo, aun lo poco sobra.
538. *Thông thư bất như kinh trị.*
En el arte de curar no es tanto la ciencia como la experiencia.
539. *Thủ khẩu như bình phùng ý như thành.*
Guarda tu boca como ánfora y tu pensamiento como ciudadela.
540. *Thực túc binh cường.*
Con buenos alimentos el soldado se hace fuerte.
541. *Thủy chung như nhất.*
Principio y fin deben convenir como una sola cosa: en sentido moral.
- Sibi constans.
542. *Thuyền không lái như gái không chồng.*
Barco sin timón, como mujer sin marido.
543. *Thử giàu sang nhiều kẻ yêu vì, đến lúc khó rủ nhau mà gièm.*
En tiempo de la prosperidad muchos amadores; más en el de la adversidad esos mismos se confabularán para difamaros.
544. *Tuốc đắng dã tật.*
La medicina amarga cura las enfermedades.
- Amara potio depellit morbos.
545. *Thương con cho roi cho vọt, ghét con cho ngọt cho ngào.*
Al hijo que se ama se le azota; al hijo que se aborrece se le mima.
546. *Thượng hành, hạ hiệu.*
El ejemplo de los superiores lo imitan los inferiores.
547. *Thượng đẳng sợ bất đẳng.*
Hasta los poderosos temen á los facinerosos.
548. *Thượng lương bất chính hạ lương sai.*
Si lo principal es torcido, lo accesorio torcido será.
549. *Thường quyết đức bảo quyết vị.*
Ordinariamente permaneciendo recto es como se conserva el puesto.

U.

550. *Uống nước thì nhớ kẻ đào giếng.*
Al beber agudel pozo se acuerda uno del que lo hizo.

V.

551. *Vạch đường cho hươu chạy.*

Mostrar el camino al ciervo.

552. *Vận nghèo, lại mắc cái eo.*

Pobre, y aun caer en desgracia!

Tiene la misma significación que, «salir de Escila y entrar en Caribdis, ó siempre entre Escila y Caribdis».

553. *Vận sự khì đầu nan.*

En todas las cosas el principio siempre es difícil.

Omnium rerum difficile initium est.

554. *Vàng chủ nhà gà bươi bếp.*

Ausente el amo de casa, las gallinas escarban el hogar.

Ausente el gato, los ratones danzan.

555. *Vào nhỏ ra to.*

Entrada angosta y salida ancha.

556. *Vật khinh hình trọng.*

Las cosas viles se suelen encubrir con las buenas apariencias.

557. *Vắt cổ chai ra nước.*

Estrujar el cuello de la botella para que salga el líquido.

Se dice de los avaros y roñosos.

558. *Việc người thì sáng việc mình thì quáng ó Việc nhà thì nhắc việc chủ bác thì siêng.*

Provisor y diligente en lo ajeno y ciego y perezoso en lo propio.

559. *Vô chứng bắt thành tụng.*

Sin testigos no hay proceso.

560. *Vô vật bất linh.*

Sin presentes no suena.

Quiere decir, que sin presentes es muy difícil ser oído y conseguir lo que se pide. Esto tiene tristísima realidad en este miserable país; es desconsolador el ver como se resuelven los negocios. El dinero, como dicen ellos mismos, es la razón más fuerte y única de que se deben valer para ganar el pleito. Muchas veces ni se examina el negocio. Con dinero, no pocas veces se dan desiciones con perjuicio de pueblos enteros por favorecer al que supo bien untar.

561. *Voi không nài, giai không vợ.*

Elefante sin conductor como jóven sin mujer.

562. *Vụng thì đan thúng giữa đường.*

El mal tejedor hace sus cestos en medio del camino.

563. *Vụng tay khéo con mắt.*

Mala mano y buen ojo.

La inhabilidad para una cosa se suele compensar con la habilidad para otra.

564. *Vụng múa chê đất lếch.*

El mal bailador tacha la tierra de desigual.

Suam imperitiam aut delicta male excusare.

X.

565. *Xấu điều hơn tốt lời.*

Las cosas inferiores pero uniformes se prefieren á las superiores pero discordes.

566. *Xấu hay làm tốt, dốt hay nói chữ.*

Al feo le dá por hacer el majo y al ignorante por vender sabiduria.

567. *Xì cương tác chiết.*

Diente duro fácilmente se quiebra.

Y.

568. *Y bắt tam thể bắt phục kì được.*

No usar de remedios que no lleven de existencia tres generaciones.

569. *Y đặc bệnh y bất đắc mạng.*

La medicina podrá curar la enfermedad; más no podrá nada contra el destino.

570. *Yến làm tổ mà không được ở, ong làm mật mà chẳng được ăn.*

La golondrina hace el nido y no lo habita, la abeja fabrica la miel y no la come.

Sic vos non vobis nidificatis aves; sic vos non vobis mellificatis âpes.

571. *Yêu nhau rào giậu cho kín.*

La amistad debe cercarse con vallado.

572. *Yếu trâu cũng thể mạnh bò.*

El buey más fuerte no llega al búfalo más débil.

Quiere decir que lo último de órden superior siempre es más noble que lo primero de órden inferior.

573. *Yêu nhau mọi sự chẳng nề, dù trăm chỗ lếch cũng kê cho bằng.*

Cuando se ama en nada se repara, aun cien lugares desiguales y escabrosos se tienen por llanos y fáciles.

El amor por todo pasa.

574. *Yêu nhau sẽ áo chia quần, ghét nhau thì rõ nợ nần nhau ra.*

Cuando amigos se reparten los vestidos y se dividen los calzones; más cuando enemigos hasta las gracias se exigen como deudas.

(Fin.)



La vie chinoise dans la province de Kan-sou (Chine).

Par le P. J. DOLS, C. M. I., missionnaire au Kan-sou.

(Suite.)

III^e Partie. — Les Funérailles.

4^o CHAPITRE:

Culte des ancêtres.

De bonne heure l'homme a eu la pieuse idée de perpétuer le souvenir de ses ancêtres, en leurs faisant des offrandes, des sacrifices, des libations, en élevant des monuments.

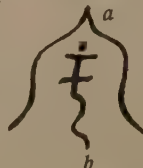
Les sacrifices et les offrandes se font sur les tombeaux, mais surtout dans la salle des ancêtres devant les tablettes des ancêtres.

1^o Tablette.

Dans l'antiquité le temple des ancêtres fut commun à tous, mais on n'avait pas de tablettes. On communiquait avec les âmes des ancêtres, en leurs présentant leurs enfants. Plus tard quand on avait érigé des tablettes, elles servaient comme medium pour se mettre en communication avec les âmes.

Le caractère moderne *tchou* 主 qui sert à désigner la tablette est

une abréviation de l'ancien caractère



; le haut (*a*) de cette forme

figure les contours de la tablette. Le bas (*b*) est expansion, influence. Le point • marque le lieu d'où cette influence émane lors des offrandes (WIEGER).

A l'origine la tablette était une, pour ne pas risquer de la perdre on en faisait plusieurs; Confucius blâme cet usage disant, il ne peut y avoir deux tablettes, pas plus qu'il ne peut y avoir deux soleils au ciel, deux empereurs sur terre.

Les anciens ne croyaient pas à une localisation réelle de l'âme dans la tablette, mais elle servait pour évoquer les âmes lesquelles pendant des offrandes allèrent se placer sur des sièges qu'on leur préparait.

En quoi consiste la tablette (tiré d'un livre chinois)?

A l'origine après l'enterrement, quand on faisait le sacrifice de la paix, on érigeait la tablette de bois de mûrier (*sang-chou*); à l'anniversaire quand on offrait le sacrifice du bonnet de soie, on enterrait la première tablette et on en faisait une de bois du châtaignier (*li-chou*).

Les tablettes étaient de forme carrée. Pour l'empereur elle était haute 35 cm, celle des vasseaux 32 cm, les lettrés et ministres n'en avaient pas. Sur le dos de la tablette de châtaignier on gravait le titre du défunt.

Depuis la dynastie des *Wei* et des *Tsinn* jusqu'à celle des *Tang* et des *Song*, les lettrés ne pouvaient pas user de tablette (*mou-tchou*), mais on la

remplaçait par une planchette exposée à la pagode de famille (*Sen-p'an*), appelée aussi *chen-p'an*, sur laquelle on écrivait «demeure de l'esprit d'un tel».

Elle avait 38 *cm* de hauteur, 18 *cm* de largeur, 4 *cm* d'épaisseur, le sommet est arrondi. Au dessous du ponce supérieur, qui sert de frontispice, on scie la tablette (*mou-tchou*) dans la longueur, et on la fend en deux planchettes, dont l'extérieur a un tiers, et la postérieure deux tiers de l'épaisseur totale. A l'intérieur sur la planche postérieure on écrit un titre «demeure de l'esprit d'une telle génération».

C'est la tablette, avec quelques variantes, selon que la famille est riche ou non, dont le peuple se sert actuellement et que le peuple érige pour devenir le séjour de l'âme. Dans les temps anciens, on n'érigait qu'une tablette commune aux âmes des ancêtres d'une famille, actuellement on érige pour le temps de dix ans à peu près, une tablette pour chaque défunt de la famille, de sorte qu'on voit dans les temples ou salons des ancêtres vingt tablettes et parfois trente et plus.

Quelle est l'origine de la tablette? Au commencement, quand le peuple érigeait des tablettes pour être le siège des âmes défunes, c'était l'idolâtrie à peu près. Car la tablette représentait l'image du défunt. Actuellement comme l'art photographique pénètre de plus en plus en Chine, on peut voir déjà dans des temples des ancêtres au lieu des tablettes, les images des défunts collés sur les tablettes.

Sous la dynastie de l'empereur *Yao* (un des premiers empereurs historiques) un certain *ti tch'ong* était un fils mauvais. Il battait toujours sa mère. Un jour ayant remarqué la bonté des grands oiseaux pour leurs petits et comment les petits oiseaux payèrent de gratitude les bienfaits de leurs parents recus, le fils ingrat, de proie à des douleurs, qu'il maltraitait toujours sa pauvre mère, se repentit. Il se trouvait sur les champs, tenant en mains un bâton, quand sa mère arriva pour lui apporter à manger. Sa mère, le voyant armé d'un bâton, gagnait une telle peur, qu'elle tombait morte. Le fils de regret d'avoir causé la mort de sa mère, voulant avoir un souvenir lui rappelant son malheur, faisait du bâton l'image de sa mère, qu'il vénérât comme vivante. Devant cet image il faisait des offrandes, et il le pria de le protéger. Le fils nommait cet image: *chen tchou* siège spirituel.

On nomme la tablette des noms suivants.

示申牌	<i>chen-p'ai</i>
示申主	<i>chen-tchou</i>
靈位	<i>ling-wei</i>
牌	<i>ling-p'ai</i>
牌位	<i>p'ai-wei</i>

La tablette est le décor principale du salon des ancêtres. Ce sont elles qui auront la première place, et de fait, la religion des Chinois et surtout des lettrés, consiste à peu près dans le culte des ancêtres, et toute la vie des Chinois, de la naissance jusqu'à la mort, contourne autour les tablettes et le culte des ancêtres.

La tablette c'est une porte-bonheur. Quelles difficultés pour nos catéchumènes chinois de s'en séparer: Au lieu de brûler les tablettes comme l'usage de l'église le veut, ils y tiennent à les exterrer dans les tombeaux. Puis il y a longtemps qu'ils se sont fait chrétiens, et toujours en cachette ils gardent aussi longtemps que possible ces tablettes des ancêtres, pour faire devant elles des offrandes à des jours fixes. Les chrétiens récemment convertis ne croient plus que l'âme réside dans les tablettes, mais pour eux ces tablettes resteront une partie, minime peut-être, des défunts, des âmes. Il faut être radicale et sévère; d'un coup le missionnaire doit se rendre lui même à la demeure des chrétiens et soi même donner ordre et brûler les tablettes. Un ordre seul donné ne suffit pas il y a une crainte mêlée de superstitions, qui défend de toucher à ces tablettes, a fortiori de les brûler.

Dans les temps anciens les tablettes des ancêtres étaient portées et vénérées dans un temple nommé *kia-t'ang*, temple domestique. Actuellement — quoique la grande partie du peuple chinois gardent les tablettes des ancêtres dans le salon de la maison — il se trouvent encore dans des villes et dans des villages des temples domestiques, *kia-miao*. Les temples ne sont pas communes mais appartiennent à une famille, ou à plusieurs générations formant une famille.

Les temples sont simples, souvent vieux, entourés d'arbres magnifiques des cyprès ou des acacias. Dans l'intérieur, formant une grande salle, on ne voit pas de statues d'idoles, on ne voit sur une grande table qu'une immense tablette de bois. C'est la tablette commune à toutes les âmes des ancêtres défunts depuis des années et des siècles.

Sur la tablette se trouve écrit: «Siège des esprits d'une telle famille.»

Et de fait, on croit fermement que toutes les âmes des défunts de la famille viennent se fixer, comme des esprits protecteurs des siens, des saints de la famille, sur cette tablette.

Devant la tablette se trouvent sur une table des offrandes, des encensoirs, des bâtonnets d'encens, du papier à brûler des cruches de vin pour faire des libations et à la pagode est attaché un bonze loué par les familles d'un même nom, pour faire journellement des offrandes.

Aux jours fixes, trois ou quatre fois par an, tous les membres de la famille se rendent en costume de cérémonie à la pagode domestique faire des offrandes pompeuses aux âmes de leurs ancêtres. Et toute la famille reste là toute une journée, à faire des offrandes, à manger, à boire, à prier.

Quand un décès a lieu dans une famille, on porte la nouvelle tablette du défunt dans le temple domestique, on la place devant la grande tablette commune, puis pendant des offrandes, on invite l'âme du défunt résidant dans la nouvelle tablette, à s'y rendre dans la grande tablette. Et de génération en génération on fait ainsi. Ceux qui auront un temple domestique, gardent encore chez eux les tablettes des ancêtres.

2° Offrandes et sacrifices.

Chez les anciens les cérémonies en l'honneur du Ciel étaient rares et simples tandis que celles du culte des ancêtres étaient nombreuses et compliquées. Actuellement les cérémonies au culte des ancêtres et aux esprits sont encore nombreuses et compliquées.

Dans l'antiquité comme actuellement, les offrandes doivent être faites par les siens. De là suit, que le mariage est considéré comme chose d'importance capitale. C'est un crime contre la piété filiale de mourir sans postérité, pour perpétuer la mémoire des ancêtres. Le jour des noces, la jeune épouse est présentée devant la tablette des ancêtres de ses beaux parents; on dit: Celle-ci est venue pour être épouse. Au jour fixe, elle prépare les offrandes, elle appartient à la famille de son époux, n'ayant plus des relations avec les mânes des ancêtres de sa propre famille.

Avant de faire le premier grand sacrifice devant la tablette on nomme un représentant du défunt, nommé *che*, medium. Ce rôle est joué par un des petits fils, du même nom que le défunt. Pour des femmes c'est une fille qui joue ce rôle.

L'enfant qui joue ce rôle est habillé et coiffé comme l'était le défunt pendant sa vie; l'enfant imite la voix du défunt, ou plutôt, c'est l'âme du défunt qui parle par la bouche de l'enfant.

Le représentant assiste au diner offert aux mânes des ancêtres et quand il a mangé et bu on dit: les ancêtres ont bien bu et bien mangé dans sa personne.

Cet usage, de traiter le défunt comme on traite les vivants, *se-che jou che cheng*, vient de ce que le ministre du roi *Hoangli* décédé en l'an 589 apr. J.-Chr., pour conserver sa mémoire, a pris les habits du roi, et son siège, et les mit dans le temple, pour en faire des offrandes.

Dans quel but fait-on des offrandes (des sacrifices?) aux âmes des ancêtres?

Les lettrés n'attendent pas la visite réelle des défunts, mais ont fait des offrandes, pour que les âmes en aient connaissance, pour montrer la piété filiale, mais surtout pour obtenir des âmes de leurs ancêtres la fécondité des femmes. Ordinairement on peut dire, culte des morts est office de piété, c. à. d. que les âmes recoivent des vivants des devoirs qui se perpétuent de génération en génération. Le peuple reste pour ainsi dire en communication permanente avec leurs mânes des ancêtres. Aux âmes on fait part de toutes les nouvelles dans la famille, on leur annonce des mariages, des naissances, des décès, on leur annonce des malheurs arrivés, on les invite à venir prendre part aux fêtes et aux diners. Les âmes sont invitées par écrit pour venir, car elles ne résident pas toujours dans les tablettes, il y a des jours où elles se trouvent au ciel, ou dans le temple de l'esprit *Tch'eng*, ou dans celui des ancêtres (voir plus loin).

Voici la croyance du peuple: il croit qu'une des trois âmes vienne après le décès se fixer sur la tablette et non seulement sur une mais sur autant qu'on veut, et que les âmes quand on les invite ou quand on fait des cérémonies (comme des libations), viennent alors là où elles seront invitées, ou bien

où on fait ces cérémonies. Le terme de 50 ans passés (il y en a qui disent 10 ans passés) ces âmes n'ont plus besoin de tablettes (exceptée la grande qui doit rester) car elles seront au ciel devenus des *chen sien*, des esprit immortels, on n'a plus besoin d'en faire des commémoraisons et des offrandes. Une fois donc qu'on n'a plus de tablette, les âmes sont nommées des esprits devenus immortels, *chen sien*, tandis qu'aussi longtemps qu'on adore les tablettes,

les âmes sont nommées des *sien jen* 先人, c. à. d. des hommes antérieurs, et la tablette de ces hommes antérieurs 主 est nommée siège spirituel de l'âme *chen tchou* 示申主.

En quoi consistent les offrandes ou les sacrifices?

Dans l'antiquité on immolait sur les tombeaux des animaux et même des hommes; on sacrifiait le sang car c'est le sang qui est le seul bouillon apte à restaurer les âmes.

L'empereur *Ou-ti* décida plus tard le menu à servir à chaque un des ancêtres lors des offrandes. L'aïeul reçut des galettes et l'aïeulle des pousses de bamboux, l'époux reçut du haché de viande, car dit le texte, c'est ce qu'ils avaient aimé de leur vivant.

Plus tard et actuellement on offre aux âmes soit sur le tombeau soit devant les tablettes toutes sortes de mets et d'objets; du pain, des légumes, des œufs, des poules qu'on tue et dont le sang est sacrifié.

Comme libations on verse à terre du vin dont le parfum pénètre le sol; par là on évoque (disent les lettrés) les mânes d'en bas, en brûlant de la graisse, on les évoque d'en haut. N'importe quel Chinois, mandarin, lettré ou les gens du peuple, avant de boire du thé, du vin, n'importe dans quel lieu où on se trouve, soit chez eux, soit à l'étranger, tout le monde jettera quelques gouttes sur le sol, et cela pour les âmes des ancêtres. Un catéchumène entrant à l'église, il prenait de l'eau bénite et au lieu de faire comme les autres, il la jetait sur le sol en libation pour les âmes présentes.

Les offrandes aux âmes des ancêtres consistent pour la plus grande partie à brûler des lingots de papier, à brûler du papier jaune, à allumer des bâtonnets d'encens, à des jours déterminés offrir des divers entiers sur les tombeaux, y faire des libations, immoler des poules rouges, brûler des figures en papier, et surtout brûler des habits pour l'usage des défunts, une fois vers l'hiver l'autre fois vers l'été. En hiver il faut des habits chauds, en été des habits frais. Toutes les offrandes sont accompagnées des enfilades de pétards et des pleurs et des lamentations (voir plus loin article usages: *ts'ing ming* et le jour des morts dans la neuvième lune).

J'ai dit plus haut qu'on adresse les annonces des nouvelles aux âmes des ancêtres. On leur écrit des lettres, on leur envoie de l'argent pour la route et pour leur usage personnel. Ces lettres sont écrites dans le style grave et cela par un lettré habile et selon toute l'étiquette voulue. La lettre est déposée pendant quelques jours devant les tablettes puis elle est brûlée.

On adresse aussi, comme intermédiaire entre les vivants et les âmes défuntes, à l'esprit et roi des enfers *Yen wang*, et comme j'ai dit, on met une lettre écrite dans ses mains, c'est lui qui doit obtenir des faveurs des âmes des ancêtres pour les mortels. J'ai raconté la faveur d'une guérison.

Comme la nouvelle année est en Chine pour les vivants le jour de naissance, elle est pour les morts l'anniversaire de la mort; on fait la commémoration de tous les défunts avec grandes solennités pendant plusieurs jours consécutifs (voir article usages). Vers la nouvelle année on invite par écrit les âmes à venir passer dans la famille les jours du nouvel an, de prendre part aux fêtes et aux diners, pour leurs faciliter le voyage on leur envoie de l'argent, déposé dans la lettre. Un tas de lettres se trouvent vers ces jours sur les tables devant les tablettes, curieux spectacle.

Pour reconduire les âmes on écrit sur la lettre le jour et l'heure et en quel mois elles devront partir. Il faut à l'arrivée des âmes aller à leur rencontre, en partant il faut leur donner un pas de conduit.

L'arrivée, et le départ se font toujours dans la soirée, il faut éclairer les âmes pour trouver le chemin. Dans ce but on plante dans le mur de la maison le long de la grande route, des bâtonnets d'encens et on tire des pétards. Pendant tous les jours, que ces âmes restent, on leur sert le matin et le soir des diners on leur apporte le matin de l'eau chaude pour la toilette, les femmes pleurent la nuit pendant les offrandes en costume de deuil.

Celui qui fait les offrandes se trouve en costume de cérémonie, excepté les jours des visites aux tombes, alors toute la famille prend le deuil. Ces jours de visiter les tombeaux sont: la veille du nouvel an, vers la lumière pure et vers l'hiver.

Deux jours avant, puis jusqu'au sixième jour de la nouvelle année partout on offre des offrandes devant les tablettes. Passé le sixième jour, les pauvres font la cérémonie de reconduire les âmes de leurs ancêtres soit dans le ciel, soit dans le temple de l'esprit *Tch'eng*, en attendant le quatorzième jour du premier mois pour les inviter de nouveau à venir passer les trois jours et à prendre part aux fêtes des lanternes. La raison est, que les pauvres n'ont pas assez de quoi entretenir grandiosement les âmes, et encore les âmes ne seront pas à leur aise pendant tout le temps, si on les retenait trop longtemps. Pendant les jours on fait deux fois par jour les offrandes le matin et le soir.

On fait des offrandes avec annonces aux âmes un mois après la naissance d'un garçon, au jour de lui donner le premier nom. On fait des sacrifices avec annonces, la veille du départ de la fille fiancée de sa maison paternelle, alors on offre un diner sacré.

A peu près chaque mois on fait des offrandes aux âmes des ancêtres, on écrit des lettres accompagnées des offrandes pour n'importe quelle chose d'importance, pour devenir riche pour obtenir un titre ou un emploi honorifique, pour souhaiter aux âmes une bonne année. On annonce aux âmes le nombre des enfants et des petits-fils qu'on a, quand un fils va se marier, quand on commence à bâtir une maison ou quand on va ouvrir une boutique, quand on se mettra en voyage pour un temps assez long, etc. Il n'y a presque pas une circonstance assez notable dans la vie d'un chinois, dont on ne

fera part aux âmes des ancêtres. Ci-après une lettre écrite et contenant des sapèques en papier pour les âmes des ancêtres.

6
光緒本年几月几日 焚化

5
男某人孫某名存孫某

4
清故顯妣某公某氏之神位

3
皇清顯妣某公某氏之神主

1b
奉神

2
冥錢一封

1a
謹具

1a *Kin-kiu*, avec respect j'ai arrangé cette lettre.

1b *Fong-chen*, avec respect offerte aux esprits ou à l'esprit.

2 *Ming ts'ien i toei*, j'envoie de l'argent un billet.

Suivent les adresses aux destinataires (âmes des ancêtres), voir n° 3 et n° 4.

Dans le cas où le défunt avait un emploi officiel, l'adresse sera la suivante:

3 *Hoang-ts'ing hien kao-pi, mou kong, mou-che tche chen*, puis en bas: *tchou* (seigneur). Aux esprits de Monsieur X, et de Madame X son épouse ayant brillé pendant la dynastie des *Ts'ing*.

L'adresse destinée aux âmes des ancêtres du peuple est la suivante:

4 *Ts'ing kou hien kao-pi, mou kong, mou che tchen*, en bas: *wei* (personne). Aux personnes, esprits de Monsieur et de Madame X décédés pendant la dynastie des *Ts'ing*.

Un fils annonce à l'âme de son père défunt la naissance d'un fils et d'un arrière petit fils:

5 *Nan mou jen, suen mou ming, ts'uen-suen mou jen*, c. à. d. votre fils un tel, a un petit fils X, a un arrière petit fils un tel.

Avis que tel jour et tel mois la lettre sera brûlée.

6 *Koang-sin pen nien mou io mou je*, puis en bas: *chao-hoa*. La première année de l'empereur *Koang-sin* en tel mois, à tel jour cette lettre sera brûlée.

3° Tombeaux-stèles commémoratives.

En Chine on enterre ses morts quand et où l'on veut. La loi ne s'en occupe pas. Excepté par ici par là, auprès quelques villes, il n'y a pas de cimetières publics. Et alors ces cimetières publics sont destinés pour recevoir les cadavres des mendiants ou des étrangers dont on ne connaît pas l'origine. Au bourgmestre de l'endroit incombe la tâche d'acheter un cercueil et d'ensevelir un cadavre trouvé.

Chaque famille enterre ses morts sur ses propres terres et là se forment des cimetières privés, nommés cimetières des ancêtres, *lao-fen*. Soigner les tombeaux, les vénérer c'est vraiment un culte qui va de pair avec celui des tablettes. Comme les tablettes des ancêtres protègent la famille descendante et soignent les intérêts, ainsi en est-il des tombeaux dans lesquels, grâce aux soins multiples des vivants pour procurer le repos aux morts, les morts protègent les vivants.

Ces soins pour faire reposer les défunts sont multiples et difficiles. Pour avoir des endroits secs, des terres sablonneuses, il faut enterrer les morts sur des pentes des collines, sur des hauteurs. Les enterrer dans un sol humide causerait de troubles et pour les morts et pour les vivants. Le sommeil des défunts est troublé, les cadavres seront hantés, et de leurs corps sortent des *mei* des fluides néfastes, causant des malheurs aux vivants.

De là des règles minutieuses pour tranquilliser le repos du défunt; à ce but a été composé au septième siècle après J.-Chr. le livre des funérailles dans lequel on trouve la méthode de consulter le *fong choei* pour l'emplacement et l'orientation à donner à la sépulture. Car aucune étoile, aucun élément terrestre, aucun courant magnétique, aucun souffle, aucun accident fâcheux d'une colline, d'un cours d'eau ne doit troubler le mort dans la tombe où il va vivre sa seconde vie.

Et de fait, depuis le dernier souffle inspiré une vie nouvelle commence, il reste de lui une ombre vague animée de la vie indécise du rêve, une image effacée de ce qu'il a été, et comme un autre exemplaire de son corps et de son âme. Cette seconde existence est conçue sur le type de celle qui vient de prendre fin, le mort dans la tombe connaît tous les besoins matériels et intellectuels. De là on peut conclure que la sépulture chinoise est une demeure dans laquelle comme chez les Egyptiens on enferme le corps et l'âme.

Aussi on retrouve pour les constructions funéraires une réglementation officielle analogue à celle qui régit l'architecture civile.

Sous la dynastie des *Tcheou* (1114 av. J.-Chr.), le peuple était enterré dans les plaines, les princes sur des collines, les empereurs sous un tumulus édifié sur le sommet des hautes montagnes. La tête du mort était tournée vers le nord.

Vers le huitième siècle, le tumulus fut adopté par les gens du peuple. Chez les gens du peuple le tombeau consiste de deux parties: d'une fosse profonde de 8 mètres, à une largeur de deux mètres, dans le fond vers le nord, on creuse encore une ouverture plus grande et plus spatieuse que le cercueil. Là dedans est déposé le cercueil sur des pierres sans toucher le sol. L'ouverture est fermée par une porte, puis la fosse est couverte de terre sur laquelle on fait un tumulus plus ou moins grand selon la condition des défunts. Le tumulus pour un père ou une mère seront plus grands que ceux pour les fils. Ceux-ci sont plus grands que les tumulus des braves etc. Trois fois par an le peuple se rend au cimetière pour refaire les tumulus.

Devant les tumulus des ancêtres (voir dessin) on remarque une table, c'est la table des offrandes, et dans le tumulus se trouvent trois pierres, destinées pour brûler des sapèques.

On aime à planter sur les tombes des arbres, des cyprès etc. et les entourer d'une muraille. Dans le fond on érige souvent une pierre commémorative, ou d'autres monuments funèbres (photo I).

Sur les stèles se trouvent marqués les noms des défunts; souvent on y met aussi des formules magiques pour protéger les défunts qui y reposent. Ici dans la contrée de la sous-préfecture de *Pu-kiang* on n'érige guère des grands monuments, et cela à cause du manque des pierres, tandis que les provinces du *Chen-si* et de *Ho-nan*, abondent de monuments funéraires magnifiques. Ici on érige bien des monuments, des tours des *stupa* etc., faites des briques séchées dans le soleil, peints en rouge.

Les monuments funéraires comparés à ceux des anciens temps et surtout à ceux des empereurs — les plus splendides se trouvent à Peking — sont plus simples, même des riches et des hautes personnalités. Quoique construits sur un même plan, ce sont ces monuments qui nous présentent le type le plus complet de la sépulture chinoise. Elles se composent de deux parties, le tombeau et les temples avec les monuments qui l'entourent.

Voici la description d'un de ces tombeaux luxueux de l'empereur *Nyan-nang* 401—375 av. J.-Chr., ils n'en restent que des ruines. Ce tombeau se trouve dans la préfecture de *Ts'ing-yang fou* (voir photo II).

Derrière l'allée des monuments se trouve sur la pente d'une colline un grand tumulus. C'est la tombe, elle se compose de trois parties; on y entre par un corridor voûté, puis on arrive à la première chambre voûtée aussi. Là on voit une pierre de forme ronde, destinée à recevoir les offrandes, on remarque encore une autre pierre en forme de tortue, sur laquelle on faisait des libations. C'est là aussi dans cette chambre que les concubines et les esclaves se devaient donner la mort.

On rencontre sur les bords des grandes routes des stèles en pierre reposant sur une base en forme de tortue saillante. Sur la tête de la tortue les



Dessin.

Anthropos XII—XIII.

Des fils en deuil se rendent aux tombes pour faire les offrandes. Devant les tumuli on voit la table et l'encensoir.



Photo II du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Tombeau de l'empereur *Nyan-nang* dans la préfecture de *Ts'ing-yang* fou.



Photo I du P. Dols.

Anthropos XII—XIII.

Deux magnifiques saules pleureurs à l'entrée d'un cimetière.

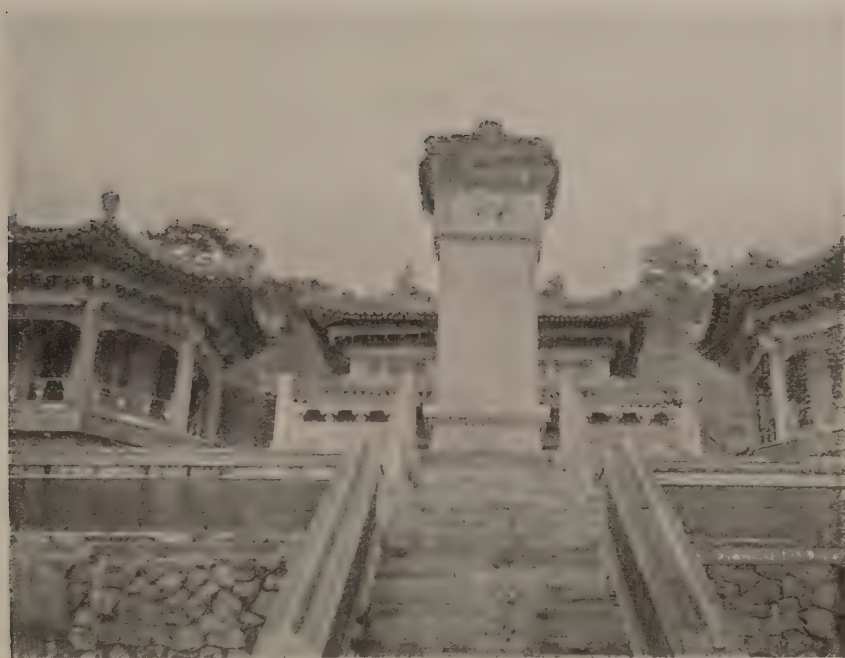


Photo III du P. Dols.

Anthropos XII-XIII.

Stèle en bronze au palais d'été impérial à Peking.

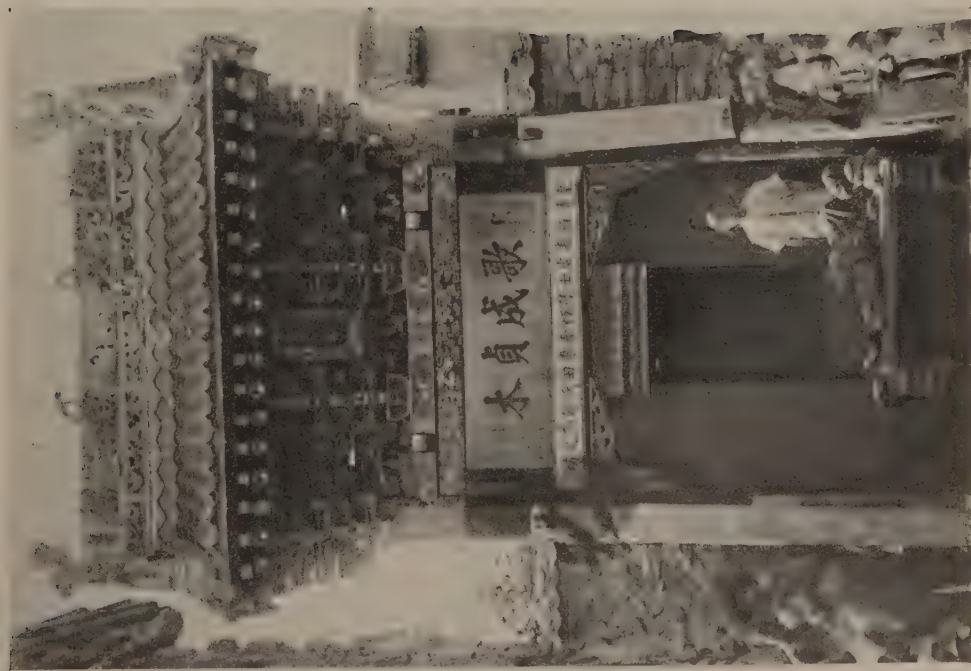


Photo V du P. Dols.

Anthropos XII-XIII.

Arc de triomphe.

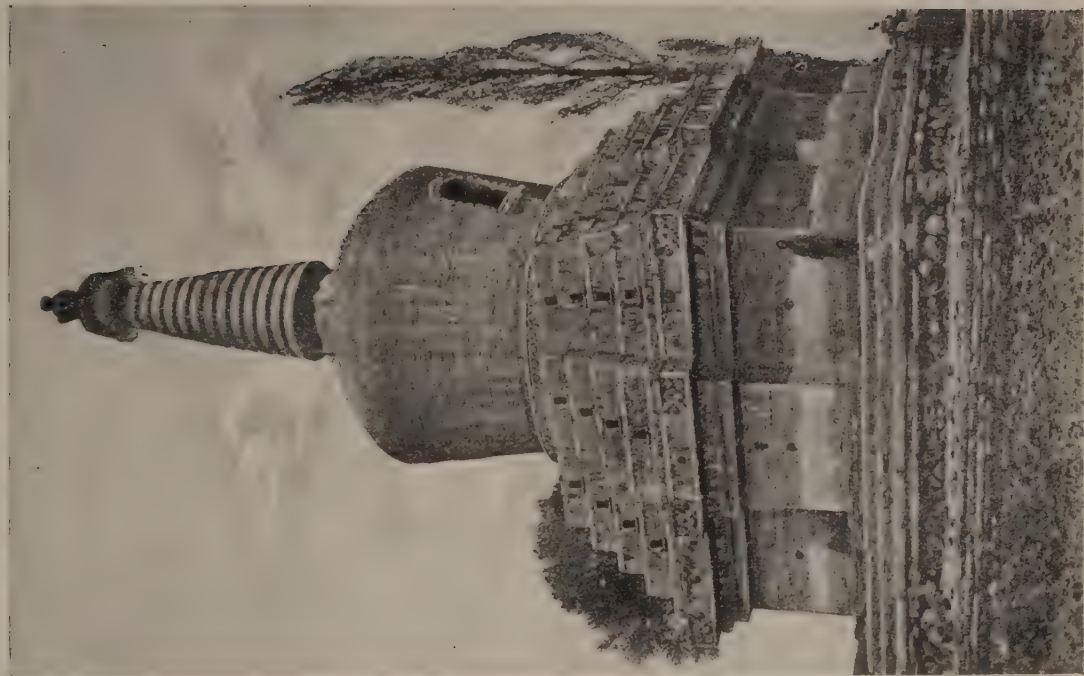


Photo IV du P. Dols.

Anthropos XII-XIII.

Stupa, érigé en mémoire d'un Lama. Monument bouddhique.

charretiers versent en libations un peu d'huile pour implorer les esprits de faire bon voyage. (*Et fundens oleum desuper.*)

Continuons par une porte autrefois bien faite, à présent on ne voit que des ruines; on entre dans la chambre où se trouvait le cercueil. C'est une grande chambre doublement voûtée, large, spatieuse. Le cercueil doit avoir reposé sur des pierres sculptées, ayant la forme des lions ou des licornes. Par-ci par là on voit des débris de morceaux de bois, de pierres sculptés, des tessons des vases en terre cuite. Dans les archives conservés à la ville de *Ts'ing yang* on lit, que des voleurs ont pillé et détruit le tombeau.

Devant le tumulus on voit des stèles, des arcs de pierre puis des débris d'une allée, représentant un arc de pierre, des animaux fantastiques et des stèles de pierre sculptée (voir le photo). A quelque distance on voit les ruines d'un temple pour faire les offrandes. Des stèles il y en a plusieurs de pierre et de bois.

Primitivement les stèles en bois servaient à faire descendre le cercueil dans la fosse, ou bien, quand elles se trouvaient près des pagodes, elles étaient destinées à y lier les victimes. Ces stèles étaient en haut percées d'un trou, dans lequel était un treuil, sur lequel s'enroulaient des cordes pour faire descendre le cercueil.

Dans la suite on s'inspira de ces stèles pour y retracer les actions d'un défunt, placées sur les bords des routes. Et là les voyageurs s'arrêtent en faisant des offrandes. Les stèles réservées aux fonctionnaires supérieurs portent à leur sommet des dragons (photo II). Au milieu du sommet sont tracés des caractères de la dynastie régnante. Les deux dragons s'entrelacent sur la face du sommet, ils sont fixés dans l'épaisseur des marges, et répétés sur la partie postérieure. Les lettres tracées sur la stèle même sont presque effacées. La stèle repose sur le dos d'une tortue.

Les employés inférieurs n'avaient droit qu'à un *kie* dont la partie supérieure avait la forme de 主, reposant sur une base quadrangulaire. Les ornements consistent dans des figures d'animaux.

Le photo IV représente un monument bouddhique, c'est un *stupa* érigé en mémoire d'un *lama* (d'un prêtre supérieur tibétain).

Il est composé de quatre compartiments de formation inégale. La base est octogone. Il est surmonté d'une espèce de dôme, qui va se rétrécir vers sa base, semblable à un ballon gonflé. Au-dessus se dresse une campanille, finissant par une crête en forme de croissant surmonté d'une flamme.

Derrière le *stupa* se trouve une stèle et un caveau souterrain. On voit dans les quatre murs de ce caveau des loculi, des ouvertures contenant des urnes pleines de cendres. Ce sont les restes des cadavres des prêtres *lamas* consumés. Car tandis que le peuple tibétain jette les cadavres, et ne les enterre pas, et cela par une idée superstitieuse, se rattachant à la métempsycose. En donnant son cadavre en nourriture soit aux animaux soit aux oiseaux soit aux poissons, on aidera les animaux à se réincarner dans un corps d'homme. La crémation a lieu pour les prêtres et les *lamas*.

Arcs de triomphe. Des arcades de pierre ou de bois.

Il est deux choses dit le livre des rites, méritant le plus grand éloge et respect: la piété filiale et la continence de ne pas se marier. L'empereur estime ces deux choses, et pour que les hommes les connaissent, il y a des signes.

Pendant la nuit, une veuve, étant seule, doit toujours avoir de lumière, pour être sur sa garde, que personne ne puisse la surprendre. — Et nocte non extinguetur lucerna ejus.

S'il se trouve un fils pieux, une veuve chaste, une fille héroïque, les préfets en informent le vice-roi qui en doit informer l'empereur. Dans le cas où l'empereur y consent, le mandarin du lieu donnera de l'argent, de même les voisins pour leur élever un arc de triomphe, *p'ei-fang*, et leurs noms seront gravés sur une stèle en pierre.

La Chine abonde des arcs, des arcades de pierre, de bois sculptés et peints; il y a des contrées, comme la provinc de *Chen-si*, et la contrée de *Ts'ing-yang*, où à chaque pas on voit soit des débris des arcades, soit des arcs récemment construits.

En l'an 1902 dans la ville de *Ts'ing-yang* le mandarin a du ériger un arc de triomphe pour une fille héroïque et pieuse. Voici ce que le mandarin m'a dit: La mère de la dite fille était gravement malade. Le médecin avait déclaré (la mère avait une blessure), qu'il faudrait de la chair humaine pour guérir la blessure; or sa fille pieuse et héroïque s'était coupée des lambeaux de chair de sa personne, pour guérir sa mère. Les lettrés et le peuple admirant cet acte héroïque en ont informé le mandarin.

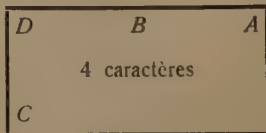
L'arc se trouve devant la porte où habite cette fille. Le jour de l'inauguration les mandarins et les lettrés se rendirent en cortège auprès de l'arc. L'édit impérial, dans lequel est mentionné l'acte héroïque de la fille est lu en publique; on tire des pétards et tous donnent la prostration à l'arc.

Je lis dans l'écho de Chine 1903. L'impératrice permet au gouverneur du *Chan-si* d'ériger un arc de triomphe près de la porte de la famille X, dont la bru âgée de 21 ans s'est donnée la mort près du cadavre de son mari.

Oui il arrive que des jeunes veuves se donnent la mort après la mort de leurs maris. Mais il y a aussi d'autres considérations à faire. Pauvreté, crainte d'être maltraitée par ses beaux-parents et même la vanité sont des raisons pour pas survivre leurs maris.

S'il y a une veuve âgée de plus de 50 ans, qui a passé plus de 20 ans dans la viduité, sa famille s'adresse aux lettrés, pour qu'on sollicite de l'examineur une inscription *p'ien*.

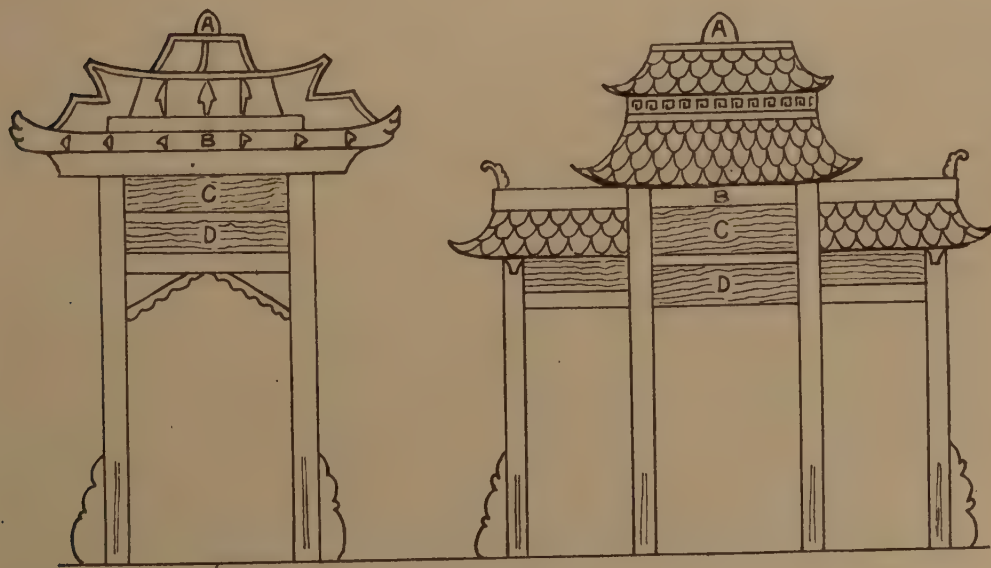
Cette inscription est bien, ou une tablette vernissée, ou une tablette en pierre de cette forme:



Au milieu se trouvent quatre caractères gravés. A la place de *A* est inscrit le titre et le nom de l'examineur; *B* est le sceau comme marque d'authenticité



P'ai-fang simple.



P'ai-leou.

En *A* sont gravés les caractères *cheng-tche*, approbation impériale; en *B* sont gravés trois caractères, indiquant quelle vertu est récompensée par cet arc; en *C* est gravé le nom de la personne en l'honneur de laquelle l'arc est élevé; en *D* est gravé la date: l'année, le mois de l'approbation.

de la décoration; à *C* se trouve inscrit le nom de famille du mari et celui de la veuve; *D* est la date, l'année et le mois.

On écrit au milieu une des sentences suivantes :

Ming-sin k'ou-ts'ing, cette veuve a observé le pacte conjugale d'un cœur pur et ferme (*kou-ts'ing*, un vieux puits, symbole d'une eau pure et tranquille).

Kin kouo hoan jen, elle a été parfaite parmi les veuves (*kin kouo*, bonnet de deuil des veuves, symbole d'une veuve).

Su kie yun ts'ing, cette veuve a gardé pure la chasteté de la veuve (*su*, jade, symbole de la pureté).

Si une femme dont les parents n'ont ni fils ni petit-fils se dévoue héroïquement à leur service et renonce au mariage, elle recevra une décoration nommée *p'ai-fang*, arc. Si une veuve qui aurait commencé à garder la viduité avant l'âge de 30 ans et aurait servi ses beaux-parents, supportant une vie de misères, si elle a dépassé 50 ans, elle reçoit comme décoration un arc. L'arc de pierre ou de bois, sculpté ou peint est érigé devant la maison ou sur le tombeau de celui à qu'il est décerné. S'il est simple, composé de montants et de traverses, il est appelé *p'ai-fang*. S'il est plus luxueux et grand, il est nommé *p'ai-leou* (photo V).

Le sens de ces quatre caractères sur le pieu est : *k'o-tch'eng tcheng mou*, le bois chantant, la chasteté parfaite.

Sur les arcs en pierre, on écrit ordinairement trois caractères, indiquant quelle vertu est récompensée.

孝女坊 *hiao min fang*, pour une fille pieuse.

貞孝坊 *tcheng-hiao fang*, pour une fiancée chaste et pieuse envers les siens.

貞烈坊 *tcheng-lie fang*, pour une fille morte pour la conservation de sa virginité.

孝子坊 *hiao-tze fang*, pour un fils pieux envers ses parents.

Les deux personnes se trouvant près de l'arc photo V sont deux fils de la veuve, pour laquelle on a élevé l'arc.

5° CHAPITRE:

Chansonnettes.

Un fils pieux chante la mort, les funérailles et le culte de sa mère.

10 9 8 7 6 5 4 3 2 1
 但願小兒成了名 送在學堂讀書文 我娘把我代成人 梨兒黃來，更兒紅 再說孤養小兒郎 此段閑文，且不題 大限到來，各逃生 休將兒女看得重 眼前骨肉，亦非真 世上富貴，如浮雲

20 19 18 17 16 15 14 13 12 11
 二九之年，入黌門 用着盡，是讀書人 你看滿朝朱紫貴 一但文章，可立身 小兒學堂，須勤讀 積得錢財，把盡攻 東庄尋活，西庄做 我娘寡居，是貧人 我媽把我留的小 我娘為我，受苦心

30 29 28 27 26 25 24 23 22 21
 急忙置辦送終身 目下得的老來病 我娘今年命不通 先生進卜卦 西村又請卜先生 東庄請醫把病看 那想得病活不成 孝順未有三年正 一心孝敬我娘親 成家立業換門庭

31 听的我娘病不好

32 到把小的着了忙

33 請東隣買衣裳

34 請西舍叫木匠

35 頃刻我娘下了塲

36 一家大小都忙忙

37 好衣裳穿几件

38 從今不吃家里飯

39 忙把尸首僥中間

40 請陰陽說亭道常

41 念經超度我的娘

42 又請庄客大街跑

43 買辦各樣共紙張

44 大門掛的望門紙

45 上房又掛紙四隻

46 當中掛着是銘釘

47 西瓜登籠列兩邊

48 各樣紙物俱齊全

49 再請閣學四先生

50 頂冠束戴把禮

51 披麻戴孝小兒男

52 一家大小哭團圓

53 又做我娘苦情文

54 三年大禮行全了

55 小兒入此在草堂

56 小兒靜坐身思想

57 不住滿眼泪汪汪

58 想起我娘苦一場

59 一更里哭爹娘心

60 念腸太狠

61 留你兒在家中

62 孤孤零零

63 二更里哭爹媽

64 一但去了

65 我的娘在世上

66 多 少 磨 難

67 把珍饈合美味

68 一頓未餐

69 教你兒心下不安

70 三更里哭爹媽魂返
71 仙界

72 庶免兒時常掛牽

73 四更里哭爹媽陰

74 靈現在

75 可憐兒無兄弟孤

76 孤零零

77 我的娘在世時曾

78 把經念

79 今死後赴天界永

80 不回來

81 五更里哭爹媽俱
82 昇仙界

83 要相見難柯夢間

84 至次日衆親朋

85 送北山上

86 下了坑掩了墓

87 黃土一堆

88 今世里想見面

89 萬萬不能

90 這回殯殮且不題

91 再說七期過週年

92 三月里是清明

93 家家戶戶上新坎

94 小兒手提一簍紙

95 祭奠我娘走一程

96 小兒路上細思量

97 想起我娘哭一場

98 有懷悵望空來夢

99 無計慇懃挽去舟

100 正月里是新春

101 家家戶戶上新坎

102 三餐好飯未安亭

103 一但得病下了場

104 二月里是孟春

105 魚龍變化在水中

106 我娘已經死故了

107 小兒何人來照成

108 三月里是清明

109 燒紙化錢俱上坎

110 生前未報恩一点

111 死後空懷萬種愁

112 四月里麥稍黃

113 只見鴨兒卧池塘

114 諸般件件都能見

115 怎麼不見我的娘

116 七月里秋風涼

117 只見鴛燕俱雙

118 上無兄長下無弟

119 留下小兒受孤單

120 十月里凍成冰

121 百草盡死都是空

122 樞柑二味蒲紅

127	126	125	124	123
世 人 莫 說 是 虛 情	此 段 閑 文 是 真 金	燦 亮 過 時 即 刻 遲	人 生 世 間 似 白 駒	菓 卸 花 開 有 盡 時

1° *Che-chang fou-koei jou feou-yun.*

Le monde dans riches et ayant un rang officiel comme des flottants nuages.

2° *Yen ts'ien kou-jou i fei-tchen.*

Les yeux devant os chair aussi pas vrais.

3° *Hieou tsiang eul-niu k'an-te-tchang.*

Du bonheur auront garçons-filles estimés grandement.

4° *Ta-sien tao-lai ko t'ao-cheng.*

Le grand terme arrivé chacun cherche dans la fuite son salut.

5° *Tche toan sien-wenn tsie pou t'i.*

Cette courte vide composition aussi pas mentionner.

6° *Tsai-chouo, tchoa-yang siao-eul-lang¹.*

Re-dire, prendre le éduquer d'un petit garçon.

7° *Li-eul hoang-lai, ts'ao-eul hong-lai².*

Les poires jaunes-sont, (seront), les jujubes rouges sont (seront).

8° *Wo-niang pa wo tai tch'eng-jen.*

Ma mère de moi a fait un homme.

9° *Song-tao hio-t'ang tou-chou-wenn.*

Conduit à l'école étudier la littérature.

10° *Tan yuen siao-eul tch'eng-leao³ ming.*

Seulement désirer le petit (garçon) se faisait un renom.

11° *Wo-niang wei-wo cheou k'ou-sin.*Ma mère pour moi (a) souffert amèrement (dans) le cœur⁴.12° *Wo-t'ie pa-wo liou-ti-siao.*

Mon père m'a laissé petit (délaissé).

¹ Le mot *lang* est un terme de respect, «noble», souvent il est pris comme addition harmonieuse; le mari au jour de son mariage s'appelle *sin-lang*, le marchand ambulant se dit *houo-lang-tze* ou *hou-lang-tze*. Le terme *lang* est antithèse «Monsieur», parce que ces gens ne vendent des articles de femmes.

² *lai* marque du passé ou du futur.

³ *leao*: potentiel.

⁴ Physiquement et moralement.

- 13° *Wo-ma koa-kin che p'ing-jen.*
Ma mère gardant viduité est pauvre personne¹.
- 14° *Tong-tchoang siun-houo, si-tchoang-tso.*
A l'est aux fermes (elle) cherche des vivres, à l'ouest aux fermes elle travaille.
- 15° *Tsi-te ts'ien-ts'ai pa chou-kong.*
A ramasser obtenir des richesses pour (me) faire étudier.
- 16° *Siao-eul hio-l'ang siu-k'in-tou.*
Petit (à) l'école il faut diligemment étudier.
- 17° *I-tan wen-tch'ang k'o-li-chen.*
Une seule littéraire composition (est) capable (de) dresser le corps.
- 18° *Ni-k'an man-tch'ao tchou ts'e-koei.*
Toi regarde des tartares de la dynastie (habillés) en rouge et pourpre les heureux.
- 19° *Iong-tcho chou, che tou chou-jen.*
Employant des livres, sont tous des lettrés (d'étude des hommes).
- 20° *Eul-kiou-tche nien jou-hong-men.*
Deux fois neuf ans (tu) entreras (la) rouge porte.
- 21° *Tch'eng-kia li-ye hoan-men t'ing.*
Tu (te) marieras, fonder un patrimoine, changer la porte et le salon.
- 22° *I-sin hiao-king wo niang ts'inn.*
De tout cœur j'honorais respectais ma mère propre.
- 23° *Hiao-choen wei iou san men tcheng.*
Respectueux soumis pas encore il y a trois ans juste.
- 24° *Na-siang te ping, houo-pou tch'eng.*
Une fois pensés devenait (elle) malade, vivre pas elle (ne) pourra.
- 25° *Tong-tch'oang ts'ing i-pat ping k'an.*
A l'est à la ferme inviter un médecin pour la maladie voir.
- 26° *Si-ts'oan iou ts'ing pou-sien-cheng.*
A l'ouest du village aussi inviter des sorts le maître.
- 27° *Sien-cheng ts'inn-lai pou i-kou.*
Le maître entré consultait les sorts par les diagrammes de *Pou-hi*.
- 28° *Wo-niang kin-nien ming pou t'ong.*
Ma mère cette année la destinée pas à pénétrer.
- 29° *Mou-hia te-ti lao-lai-ping².*
A présent elle a attrappée une maladie grave.
- 30° *K'i-mang tchen pan song-tchong-chen.*
Très pressé bien arranger (le tout) pour à la fin de sa vie.
- 31° *S'ing-ti wo-niang ping-pou-hao.*
Entendu de ma mère la maladie (ne va) pas bien.
- 32° *Tao pa siao-ti tcho-leao-mang.*
Arrivé là alors mon petit je suis très effaré.
- 33° *Ts'ing-tong ling mai-i-chang.*
J'ai invité à l'est les voisins d'acheter des habits.

¹ Parents, *fou-mou*, *t'ie-ma*; père, *t'ie-lao-tze*, *fou-ts'in*; mère, *ma* ou *ma-ma*, *mou* ou *mou-ts'in* *gniang*.

² *Lao-ping* maladie chronique, phtisie, se dit de toute maladie incurable.

- 34° *Ts'ing-si-che t'iao mon-ts'iang.*
Invité aussi à l'ouest les voisins de chercher le menuisier.
- 35° *K'ing-k'o wo niang hia leao-tch'ang.*
(Il y a) un instant ma mère descendu sur le sol (est décédée).
- 36° *I-kia ta-siao tou mang-mang.*
De toute la famille grands petits tous ont de la besogne.
- 37° *Hao-i-chang tch'oan-kiou kien.*
De beaux habits à mettre neuf espèces.
- 38° *Ts'ong-kin pou tche kia-li fan.*
Depuis aujourd'hui plus manger (vous) de la maison le manger.
- 39° *Mang pa che-cheou t'ing-tchong-kien.*
Vite (qu'on) porte le cadavre du salon au milieu de la traversée.
- 40° *Ts'ing-yu-yang chouo-tao-tch'ang.*
Inviter le devin dire les prières et faire les règles.
- 41° *Nien king tch'ao-tou wo-ti-niang.*
Prier (réciter) faire les cérémonies (bouddhiques) pour ma mère.
- 42° *Iou ts'ing tch'oang-k'o ta-kiai p'ao.*
Aussi inviter des fermes les hôtes (sur) la grande rue de courir.
- 43° *Mai pan ko-iang kong tche tch'ang.*
Acheter et arranger de toutes sortes ensemble du papier des feuilles.
- 44° *Ta-men koa-ti nang-mentche.*
A la grande porte suspendre le nang-mentche (ou le ou-p'ei).
- 45° *Chang-fang iou koa tche sen-choang.*
Dans la principale chambre aussi suspendre du papier quatre paires.
- 46° *Tang-tchong koa-tcho che-ming-ting.*
Au milieu suspendu est le ming-ting.
- 47° *Si-koa teng-long lie-leang-pien.*
En forme de melons d'eau les lanternes arrangées de deux côtés.
- 48° *Ko-yang tche-ou kiu-tsi-ts'uan.*
De toutes espèces papier et objets le tout est arrangé au complet.
- 49° *Ts'ai-ts'ing ko-hio sen sien-cheng.*
Encore inviter de la noble école quatre maîtres (lettrés).
- 50° *Ting-koan chou-tai pa li-nien.*
Portant le grand chapeau avec bouton, liée la ceinture de cérémonie faire les rites et prier.
- 51° *P'ei-ma tai-siao siao-eul-nan.*
Habillé de chanvre, je porte le grand deuil moi petit garçon.
- 52° *I-kia ta-siao k'ou toan-toan.*
De toute la famille les grands et petits pleurent en agglomération.
- 53° *Iou-tso wo-niang k'ou-ts'ing-wen.*
Aussi rendre ma mère de douleur affectueux le discours.
- 54° *San-sien ta-li hing ts'uan-leao.*
Trois fois le grand rite faire tout à fait.
- 55° *Siao-eul jou-ts'e tsai ts'ao-t'ang.*
Petit entré ici près du cadavre¹ sur le ts'ao-t'ang je reste.

¹ A terre est déposé une couche de paille près du cadavre.

- 56° *Siao-eul tsing tso tse-seu-siang.*
Petit (en) silence assis je réfléchis et pense.
- 57° *Pou-tchou man yen lei wang-wang.*
Sans cesse de pleins yeux (coulent) les larmes en abondance.
- 58° *Siang-k'i wo-niang k'ou-i-tch'ang.*
Pensant (commencer) à ma mère je pleure un coup.
- 59° *I-keng-li k'ou t'ie-ma.*
A la première veille je pleure mes parents.
- 60° *Sin tch'ang t'ai-hen.*
Cœur entrailles trop douloureux.
- 61° *Liou-ni-eul tsai kia-tchong.*
Laissés votre petit à la maison.
- 62° *Kou-kou ling-ling.*
Orphelin orphelin seul seul.
- 63° *Eul-keng-li k'ou t'ie-ma.*
A la deuxième veille je pleure (mes) parents.
- 64° *I-tan k'iu-leao.*
Une fois donc partis.
- 65° *Wo-ti-niang tsai che-chang.*
Ma mère sur la terre.
- 66° *To-chao mo-nan.*
Beaucoup peines (combien) frotter (endurer) de misères.
- 67° *Pa-tchen sieou ho mei-wei.*
Les mets délicats et saveurs exquis (toutes sortes de friandises).
- 68° *I-toen wei-ts'an.*
Pendant un seul repas pas goutté.
- 69° *Kiao-ni eul sin hia pou ngan.*
A cause de cela de votre petit le cœur descendre pas en repos.
- 70° *San-keng-li k'ou-t'ie-ma.*
A la troisième veille je pleure parents.
- 71° *Hoen fan sien-kiai.*
Votre âme (intellectuelle) retourne de devenir fée.
- 72° *Chou-mien eul che tch'ang k'oa-k'ien.*
Peut-être pardonnez, vous votre petit, sera constamment inquiet.
- 73° *Sen-keng-li k'ou-t'ie-ma.*
A la quatrième veille je pleure les parents.
- 74° *Yn-ling hien-tsai¹.*
Inférieure âme à présent y est.
- 75° *K'o-lien eul-on hiong-ti.*
Ayez pitié de votre sans frères agés et cadets.
- 76° *Kou-kou ling-ling.*
Orphelin Orphelin seul seul.

¹ *Yn-ling* veut dire âme de l'enfer, se dit des défunts du peuple. Les lettrés disent de leurs morts «qui sont dans le ciel». Rarement on adresse la parole aux défunts, et alors on dit: *yn-ling* «ton âme écoute». Comme *yn-ling* veut dire âme de l'enfer, *yn-ts'ao* veut dire les juges de l'enfer.

77° *Wo-ti-niang tsai-che che.*

Ma mère sur la terre.

78° *Ts'eng-pa king-nien.*

Alors vous vous occupiez des prières à réciter.

79° *Kin sen-heou fou t'ien-kiai.*

A présent en mort après montez au ciel le terme.

80° *Yong pou hoei-lai.*

Eternellement pas (vous) reviendriez.

81° *Ou-keng-li k'ou-t'ie-ma.*

A la cinquième veille je pleure mes parents.

82° *Kiu-cheng sien-kiai.*

Tous (vous deux) montés d'être esprits aux termes.

83° *lao-siang-kien, nan-t'ong mong-kien*¹.

Si je désire voir (vos images), du sud sous l'arbre j'aurai des songes.

84° *Tche-tz'e-jen tchong-ts'in-p'en.*

Arrivé le suivant jour, tous parents amis.

85° *Song kiou chan chang.*

(Ont) conduit te cercueil la montagne sur.

86° *Hia-leao ken, yen-leao-mou.*

Descendu (dans) la fosse, couvert est le tombeau.

87° *Hoang t'ou i-toei.*

Jaune de la terre y est entassé.

88° *Kin che-li siang-kien-mien.*

Dès à présent la terre sur désire voir (votre) face.

89° *Nou-nan pou neng.*

Absolument ne se peut (pas).

90° *Tche-hoei p'in-lien tie pou-t'i.*

Cette fois de la sépulture aussi pas mentionner.

91° *Tsai-chouo tsi-ki-kouo, tcheou-nien.*

Alors (redisons) de sept jours le terme passé, les anniversaires.

92° *San-io-li che-ts'ing-ming.*

Le troisième mois dans c'est le *ts'ing-ming*.

93° *Kia-kia hou-hou chang sin fen.*

Chaque famille chaque individu monte renouveler la tombe.

94° *Siao-eul cheou-t'i i-leou tche.*

Moi petit dans les mains je porte une manne de papier.

¹ Autre version: *lao-siang-kien nan-ho mong-kien.*

Si je désire voir, c'est difficile à voir les images pendant le songe.

NB. Des lettrés m'ont donné à divers reprises en transcrivant ce morceau une explication diverse.

1° *Nan-tong*: Ici entre la question des songes. Pour avoir des songes et pendant ces songes voir ou obtenir quoi que ce soit, il faut aller dormir sous un arbre qui se trouve au sud de la pagode du *Tch'eng-hoang*. Cet arbre est appelée *t'ong* (*l'aleurites cordata*); pendant le sommeil apparaît le dieu *Tch'eng* ou il donne des songes et alors on voit les défunts.

2° Si le peuple croit les choses relatives aux songes, alors je tiendrai cette explication pour exacte.

- 95° *Tsi-t'ien no-niang, tseou i-tch'eng.*
Faire des libations (à) ma mère, je suis la même route.
- 96° *Siao-eul lou-chang si-se leang.*
Moi petit la route sur attentivement je réfléchis.
- 97° *Hiang-k'i wo-niang k'ou-i-tch'ang.*
Pensant en à ma mère je pleure un coup.
- 98° *lou-hoai tch'ang-wang, k'ong-lai mong.*
En pensant je suis déçu, vides arrivent des songes.
- 99° *Ou-ki ing-k'in wan k'in tcheou.*
Sans calculs diligemment saisi bateau.
- 100° *Tcheng-io-li che sin tch'oan.*
Dans la première lune est le commencement du printemps.
- 101° *Kia-kia hou-hou chang sin fen.*
Chaque famille chaque individu monte renouveler la tombe.
- 102° *San ts'an hao-fan wei nan hiang.*
Des trois repas le bon manger pas en repos jouir.
- 103° *I-tan te ping hia leao tch'oang.*
Subitement devenu malade descendu sur le sol.
- 104° *Eul-io-li che-mong-tch'oan.*
La deuxième lune dans c'est le premier mois du printemps.
- 105° *Iu-long pien hoa tsai chou-tchong.*
Poissons dragons métamorphosent dans l'eau au milieu.
- 106° *Wo-niang i-king seu kou-leao.*
Ma mère déjà est morte.
- 107° *Siao-eul ho-jen lai tchao tch'eng.*
De moi petit quel homme veut prendre soin.
- 108° *San-io-li che-ts'ing-ming.*
La troisième lune dans c'est le ts'ing-ming.
- 109° *Chao-tche hoa ts'ien k'iu-chang fen.*
Brûler du papier fondre des sapèques tous montent aux tombeaux.
- 110° *Cheng-ts'ien wei-pao ngen i-t'ien.*
La vie pendant pas j'ai été reconnaissant un peu.
- 111° *Tai-heou k'ong hoai non tchong tch'eou.*
Votre mort après vainement j'ai porté dans mon sein mille tristesses.
- 112° *Seu-io-li mei-chao-hoang.*
La quatrième lune dans le blé graduellement jaune.
- 113° *Tche-kien ia-eul wo tch'e-t'ang.*
À présent voir des canards les jeunes se fauiler dans l'étang.
- 114° *Tchou-pan kien-kien tou-neng kien.*
De toutes sortes toutes choses, le tout possible voir.
- 115° *Tsen-mo pou kien wo-ti niang.*
Comment pas voir ma mère.
- 116° *Tsi-io-li tsieou fong-leang.*
La septième lune dans l'automne le vent est frais.
- 117° *Tche-kien hong-yen k'iu choang-choang.*
À présent voir sauvages oies tous de pair.

- 118° *Chang ou hiong-tch'ang, hia ou-ti.*
Au dessus pas de frères aînés, au dessous pas de frères cadets.
- 119° *Heou-hio siao-eul cheou pou-fan.*
Laissé moi petit je souffre seul.
- 120° *Che-io-li tong tch'eng ping.*
La dixième lune dans le froid fait de la glace.
- 121° *Pe-ts'ao tsin seu tou che k'ong.*
Les cent légumes sont morts le tout est vide.
- 122° *Kiu-kan eul-kouo man tch'oan hong.*
Les oranges les mandarines les deux fruits pleinement rouges.
- 123° *Kouo-sie hoa-k'ai iou-ts'in che.*
Les fruits déchargés les fleurs ont été ouvertes il y a d'épuisement un temps.
- 124° *Jen-cheng che kien sen-pe-kin.*
De l'homme la vie la terre sur comme blanc et noir.
- 125° *Liao-leang kouo che t'i-k'o-tch'e.*
Brûler briller passé un instant aussitôt il fait obscur.
- 126° *Tche toan sien-wen che tchen king.*
Ce morceau de littérature est du vrai or.
- 127° *Che-jen mo-chouo che hui-ts'ing.*
De la terre les hommes ne disent ce sont des faux faits.

Traduction libre de la chanson: Un fils pleure.

La doctrine de cette chanson est un mélange de Bouddhisme et Taoïsme. Réellement et minutieusement sont peints les détails de la maladie, de la mort et des funérailles, aussi les superstitions, rites et autres circonstances sont selon la vérité. Le Chinois aime cette chanson, car il exalte la piété filiale.

- 1° Dans le monde, les riches et les dignitaires sont comme des nuages flottants;
2° De même les hommes n'existent pas véritablement¹.
3° Les enfants qui ont du bonheur sont estimés.
4° Arrivé la mort, chacun cherche à l'enfuir.
5° Je n'en parle plus de cette causerie sans sens,
6° Parlons plutôt de l'éducation d'un garçon.
7° Quand les poires sont jaunes, les jujubes seront rouges.
8° Ma mère a fait de moi un homme fait,
9° En m'envoyant à l'école, pour étudier la littérature.
10° Elle désirait seulement que son petit se faisait un nom.
11° Ma mère a cause de moi a souffert amèrement.
12° Depuis la mort de mon père, mort dans mon bas âge,
13° Ma mère est veuve, elle est pauvre.
14° A l'est dans les maisons elle cherche du travail, à l'ouest elle est occupée,
15° Elle a gagné et ramassé des sapèques pour me faire étudier.
16° «Petit à l'école il faut bien étudier²,

¹ Le poète exprime ici l'idée-bouddhiste: Tout n'est qu'illusion.

² Ici la mère parle.

- 17° Car une seule composition peut en faire un homme de mérites.
 18° Regardez les mandarins, ils portent les habits de cérémonies avec l'insigne en or brodé.
 19° Ceux qui s'occupent des livres sont des lettrés,
 20° Passé les 18 ans, tu deviendras lettré;
 21° Tu prendras femme, tu te fonderas un patrimoine et tu changeras salon et porte¹.»
 22° De tout mon cœur je l'aimais ma mère d'une piété filiale,
 23° J'étais respectueux et obéissant, pas encore juste trois ans,
 24° Imaginez vous, ma mère devint malade, elle ne pourra plus vivre.
 25° J'invitais le médecin de l'est pour voir sa maladie,
 26° J'invitais encore le devin habitant à l'ouest.
 27° Le devin est venu, il a jeté les sorts,
 28° Ma mère ne passera pas cette année,
 29° Dès à présent sa maladie est incurable.
 30° Qu'on va arranger déjà tout dont elle aura besoin aux derniers instants,
 31° Car j'ai entendu dire que la maladie ne va pas bien.
 32° Moi petit, vraiment, j'ai trop d'affaires,
 33° J'ai invité les voisins de l'est d'acheter des habits,
 34° J'ai invité encore les voisins de l'ouest pour chercher le menuisier. —
 35° Il n'y a qu'un instant que ma mère est décédée:
 36° Grands et petits, tous sont affairés,
 37° Il faut mettre à la défunte neuf espèces d'habits.
 38° (Le fils pleure.) Depuis aujourd'hui tu ne mangeras plus notre manger,
 39° Vite qu'on dépose le cadavre dans le salon.
 40° Le devin est invité pour faire les cérémonies,
 41° Prier et faire les autres rites pour ma mère.
 42° J'ai prié les hôtes d'aller sur la rue,
 43° Acheter des feuilles de papier de toutes sortes.
 44° Près de la grande porte qu'on affiche l'annonce du décès.
 45° Quatre paires de losanges sont collées dans la chambre mortuaire,
 46° Au dessus du cadavre pend le *ming-ting*,
 47° Des deux côtés pendent des lanternes en forme de melon d'eau,
 48° Toutes sortes de papier et des objets, le tout est arrangé,
 49° Quatre lettrés de l'école noble sont invités,
 50° Portant le chapeau de cérémonie, la ceinture de cérémonie liée autour des reins ils viennent pour les rites et prier.
 51° Moi, petit garçon, habillé en chanvre, je porte le grand deuil,
 52° Grands et petits de la famille pleurent en bande,
 53° On a fait pour ma mère le chant funèbre (oraison)²,

¹ Quelqu'un ayant obtenu le grade de lettré a le droit de changer la grande porte à l'entrée de sa maison. Il lui est permis aussi de placer sur le sommet des portes et des maisons la forme du dragon ou la tête du dragon à trois queues. Sur les toits des pagodes, des théâtres et des maisons des hauts fonctionnaires on place le dragon à cinq queues.

² Le chant funèbre date du temps de *H'ien-hoang*. Ce personnage mort, les gens de sa suite, n'osant exprimer leur douleur par des larmes, ils chantèrent les mérites et louanges du défunt.

- 54° Trois fois on a fait le grand rite au complet,
 55° Moi petit, je dors près de ma mère sur une couche de paille, déposée sur le sol,
 56° Moi petit, assis en silence je pense à ma mère,
 57° Mes larmes coulent en abondance de mes yeux,
 58° Pensant à ma mère, je pleure un coup
 59° A la première veille¹ je pleure mes parents,
 60° Mon cœur et mes entrailles me font mal.
 61° Vous avez laissé votre petit à la maison,
 62° Il est orphelin, orphelin, seul, seul.
 63° A la deuxième veille je pleure mes parents.
 64° Vous êtes donc partie ma mère,
 65—66° Combien de misères avez vous, ma mère, enduré sur cette terre!
 67—68° Les friandises vous ne les avez pas goûté pendant un seul repas,
 69° A cause de cela le cœur du petit restera inquiet.
 70° A la troisième veille² je pleure mes parents.
 71° Votre âme intellectuelle est retournée au terme, devenue fée,
 72° Possible que vous pardonnez votre petit, sinon il restera inquiet.
 73° A la quatrième veille³ je pleure mes parents.
 74° Votre âme inférieure est à présent ici⁴,
 75° Ayez pitié du petit qui reste sans frères,
 76° Orphelin, orphelin, seul, seul.
 77° Ma mère, étant sur cette terre,
 78° Vous aimiez à réciter des prières,
 79° A présent décédée, vous êtes montée au ciel,
 80° Éternellement vous ne reviendrez plus,
 81° A la cinquième veille je pleure mes parents,
 82° Tous deux vous êtes donc partis.
 83° Si je désire voir vos images, je vous verrai dormant sous l'arbre au sud de la pagode du dieu *Tch'eng*.
 84° Au surlendemain parents et amis.
 85° Tous ont conduit le cercueil sur la montagne.
 86° Le cercueil est déposé dans la fosse, la tombe est couverte
 87° De la terre jaune, on a fait le tumulus.
 88° Si à présent je désire voir votre visage,
 89° Cela m'est absolument impossible.
 90° Quant à la sépulture je n'en parle plus.
 91° Disons: Les sept jours des soupirs passés, on fête les anniversaires,
 92° Dans le troisième mois tombe le *ts'ing-ming*⁵

¹ De 7 à 9 heures du soir.

² De 11 heures du soir jusqu'à la première heure du matin.

³ De 1 heure jusqu'à 3 heures du matin.

⁴ Le poète pense (pas comme le peuple) que l'homme a deux âmes, et l'âme inférieure, l'une des deux se trouve à présent ou près du cadavre ou elle réside dans la banderolle de soie.

⁵ Le *ts'ing-ming* est une des 24 divisions de l'année.

- 93° Tout le monde se rend aux tombeaux pour les renouveler et faire des offrandes.
- 94° Moi petit je porte en mains une manne de papier,
- 95° Pour faire des libations à ma mère, je suis la même route que j'ai suivi lors des funérailles,
- 96° En route je réfléchis attentivement
- 97° En pensant à ma mère, je pleure un coup
- 98° En pensant je suis déçu, n'arrivent que des songes vides
- 99° Sans calculs, comme un bateau pris par les flots de la mer, qui doit être pris.
- 100° Dans le premier mois tombe le commencement du printemps,
- 101° Tout le monde va renouveler les tombes,
- 102° Ma mère vous n'avez joui en repos le bon manger des trois repas.
- 103° Subitement devenue malade, vous êtes décédée
- 104° Dans le deuxième mois, c'est le premier mois du printemps.
- 105° Avant que les poissons-serpents se sont métamorphosés dans l'eau
- 106° Ma mère était déjà morte.
- 107° Qui prendra soin de moi petit?
- 108° Dans le troisième mois c'est te *ts'ing-ming*,
- 109° Tout le monde se rend aux tombeaux, brûler du papier et des sapèques en papier.
- 110° Pendant votre vie, je n'ai pas été reconnaissant de vos bienfaits,
- 111° Après votre mort je porte dans mon cœur nul souci.
- 112° Dans le quatrième mois le blé commence à jaunir,
- 113° A présent on voit les jeunes canards se faufiler dans l'étang
- 114° Je puis voir de toutes sortes de choses
- 115° Comment ne peux-je voir ma mère?
- 116° Dans le septième mois c'est le commencement de l'automne, le vent est frais,
- 117° On voit à présent les oies sauvages en pair.
- 118° Au dessus je n'ai pas de frères aînés, au dessous pas de frères cadets
- 119° Laisse seul, moi petit je souffre seul.
- 120° Dans le dixième mois l'eau est gelée,
- 121° Fleurs et légumes sont morts, partout c'est le vide,
- 122° Les oranges et mandarines sont rouges,
- 123° Les fruits des arbres, les fleurs évanouis, déchargés, c'est le temps d'épuisement.
- 124° La vie de l'homme sur la terre est comme jour et nuit,
- 125° Le jour brillant passé, un instant après il fait obscur.
- 126° Ce morceau de littérature contient de l'or vrai
- 127° Que les hommes sur cette terre ne disent pas, ce sont des faux faits.

(A suivre.)



Hau und mauri, zwei neuseeländische Begriffe.

Von Prof. Dr. J. RÖHR.

Tr. = Transactions of the New Zealand Institute; J. P. S. = Journal of the Polynesian Society;
HAMILTON = HAMILTON, Maori Art. Wellington N. Z. 1896.

Die Kenntnis der Begriffe *hau* und *mauri* verdankt man fast ausschließlich ELSDON BEST, einem der besten, ja wahrscheinlich dem besten Kenner der Maoris, der, wie er selbst sagt (Tr. 41, 274), fünfzig Jahre in diesem Gebiete gelebt hat. Das, was HAMILTON in seinem Buche bringt, stammt direkt von BEST, und auch GOLDIE's Artikel über „Maori Medical Lore“ im 37. Bande der Transactions ist von BEST durchgesehen und verdankt ihm das Wesentliche. Ohne BEST würden die beiden oben genannten interessanten Begriffe ein obskures und unverständenes Dasein in den Lexicis geführt haben.

Der Maori der alten Zeit, sagt BEST, glaubte, daß er eine äußerst *tapu* Person sei. Sein (körperliches) System war von einem sozusagen heiligen, halbflüchtigen und alles durchdringenden, nicht materiellen *ichor* durchdrungen, einer spirituellen Essenz oder Äther. Diese war es, welche den Menschen vor Tod und Unglück gewisser Art bewahrte. Wenn jemand von eines Menschen *hau* oder *kawa ora* spricht, so ist es dies, was er meint. Es ist der¹ *mauri ora* des Menschen. Auch ein Stück Land besitzt diese Eigenschaft. Wenn sie auf irgend eine Weise herabgemindert wird oder verloren geht, so ist die Person, der Baum oder Wald übel daran und waffenlos gegen Magie und üble Einflüsse. Allgemein gesprochen kann der obige Zustand (d. h. die Durchtränkung mit *hau*, d. Verf.) als *tapu* bezeichnet werden (Tr. 41, 284). Wie mit dem *tapu* steht der *hau* auch mit dem *mana* in Verbindung. Der *hau* des Menschen, sagt BEST, bezeichnet seine intellektuelle, spirituelle und übernatürliche Macht (*mana*). Der *hau* ist die immaterielle Essenz oder Darstellung solcher Mächte (Tr. 34, 75). Der *hau* des Menschen bietet für den Europäer zwei Gesichtspunkte, den einen, der sich dem Begriffe des *mana* nähert und andererseits den des Lebensprinzips (J. P. S. 9, 198). Besonders bei dem Leblosen scheinen sich die beiden Begriffe einander zu nähern. Land hat kein *mana*; aber der *hau* eines Landes scheint dem *mana* viel ähnlicher als der menschliche *hau*, versichert BEST (J. P. S. 9, 193).

Daß der *hau* als eine Art immaterieller Luft gedacht wird, beweist schon sein Name. *Hau* heißt unter anderem auch Wind. *Hau o guomani* ist ein durch Magie erzeugter Wind, der die Schnelligkeit eines Menschen beim Reisen und die Rückkehr eines entlaufenen Weibes beschleunigt (Tr. 34, 81). Ein gewisser sanfter Wind, der gewöhnlich einen anderen einleitet, führt den Namen *hau matakiri* (Tr. 34, 98). WILLIAMS verzeichnet in seinem „Maori Dictionary“ Wind als eine der Bedeutungen von *hau*. In Mangarewa heißt *hau* blasen wie der Wind und atmen, auf Samoa ist *sau* = *hau* Trompetenblasen und auf den Marquesas heißt *hau* Luft (J. P. S. 9, 190—191). Nach Einsicht einer größeren Anzahl polynesischer Lexica kann der Verfasser dieses Artikels noch

¹ Da die polynesischen Lexica kein Geschlecht der hier in Frage kommenden Begriffe bringen, so hat der Verfasser die Artikel nach seiner Empfindung zugesetzt.

hinzufügen, daß bei diesem Worte, welches TREGEAR ein sehr schwer zu klassifizierendes nennt, neben dem Begriffe des Windes und der Kühle noch der der Herrschgewalt und Aktivität und merkwürdigerweise auch der des Taues hervortritt. Wind bedeutet *hau* noch auf Fidji (*sau*), Efata (Neue Hebriden), Tahiti und Hawai.

Trotz dieses Luftcharakters ist der *hau* auch wieder ein ziemlich substantielles Fluidum. Er durchdringt z. B. die Kleidung des Menschen (Tr. 37, 34) und seine Fußstapfen. Deshalb marschirt man, wenn man in Feindesland geht, möglichst im Wasser, damit der Feind den eingedrungenen *hau* (auch *manea* genannt) nicht zu Zaubereien benutze (Tr. 34, 89; 37, 63). Wenn man in einer Gesellschaft ist, der man nicht traut, so soll man mit der linken Hand über den Sitz wischen, da an diesem Partikelchen des *hau* zurückgeblieben sind (Tr. 34, 89; 37, 34). Besonders Speichel und Haare sind mit *hau* durchtränkt (Tr. 42, 436). Das vom *hau* Durchtränkte wird zum *ohonga* (*hohonga*, *hohona*), einem Mittel, den, von dem der *hau* ausging, zu bezaubern (Tr. 42, 436). Viel von der Magie der Maori ist auf ihren Begriff vom *hau* basiert (Tr. 37, 32—33). Das *manea* oder den *hau* des Fußstapfens oder Teile seines Haares vergräbt deshalb der, welcher befürchtet, bezaubert zu sein, an gewissen heiligen Pfählen (HAMILTON 208 und 209). Der Priester setzt seinen linken Fuß auf den Körper des Patienten, damit dessen *tapu*, *hau* oder *manea* auf den Kranken wirke (Tr. 37, 58). Auch dieser Ausdruck *manea* beweist den oben betonten Zusammenhang zwischen *hau* und *mana*.

Aber nicht bloß Menschen haben *hau*, sondern auch manche für den Europäer unbelebte Dinge. Es gibt einen *hau* eines Landes, Waldes, Baumes und der *kumara* (süßen Kartoffel) (J. P. S. 9, 190—191). Der *hau* eines Landes ist seine Lebenskraft, Fruchtbarkeit etc. und eine Qualität, die man am besten mit „prestige“ bezeichnen kann (J. P. S. 9, 193); wozu zu bemerken ist, daß BEST „prestige“ häufig als Übersetzung von *mana* gebraucht. *Hau* (und *mauri*) gehören nicht bloß den Menschen, sondern auch Tieren, dem Lande, Wäldern und selbst Dörfern. Deshalb wird der *hau* des Waldes durch sehr eigentümliche Zeremonien geschützt; sonst würde er seine Lebenskräfte, sein Lebensprinzip verlieren (Tr. 42, 436). Wenn jemand bestohlen ist, so nimmt er zu dem Priester den *hau* des Platzes, von dem das Gestohlene genommen wurde, vielleicht etwas Erde, mit (J. P. S. 9, 186). Auch die menschliche Stimme hat *hau*. Fürchtet man, von jemand behext zu werden, so nimmt man durch Hersagung eines Zauberspruches seiner Stimme den *hau* (J. P. S. 9, 191). Ein Zauberspruch spricht von dem *hau* der Nahrung (J. P. S. 9, 197).

Dieser *hau* nun kann (ebenso wie der später zu besprechende *mauri*, aber, wie es scheint, seltener als dieser) verkörpert oder in eine Art Talisman oder Rezeptakel gebannt werden, der dann die Rolle eines Lebensschützers spielt. Da hiebei jedoch der Begriff des *ahua* eine erhebliche Rolle spielt, so ist erst eine Klarlegung dieses Begriffes nötig.

Der spekulative Geist der Maori, der sich sogar förmliche Priesterschulen schuf¹ und in ihnen genährt wurde, war nämlich mit dem Begriffe des *hau*

¹ Vgl. WHITE, The ancient history of the Maori, Wellington N. Z. 1881, p. 8ff., und STACK, Australian Association for the Advancement of Science III, p. 367.

noch nicht zufrieden. Besonders um sein Eingehen in die Dinge zu erklären, schuf er sich den Begriff des *ahua* oder eigentlich zwei fast identische: *ahua* und *aria*. Das *ahua* ist eine Art Destillat oder Sublimierung der Dinge und besonders ihres *hau*. Eingeborne, sagt BEST (J. P. S. 9, 189), hätten ihm versichert, daß der *hau* das *ahua* des Menschen sei. *Ahua* bedeute Persönlichkeit oder Gleichnis (*semblance*, *likeness*). Ferner versichert er (J. P. S. 10, 15), nach vielen Notizen, die er von Eingebornen gesammelt habe, scheine *ahua* synonym mit *hau*. Die Lexica übersetzen nach ihm mit Form, Erscheinungsform, Abbild, Charakter, Gleichnis. Er selbst fügt Persönlichkeit und Repräsentation hinzu. Ein Stock kann das *ahua* eines Gottes sein; der Priester sucht das *ahua* einer Krankheit zu entfernen. Götter und Tote essen vom Opfer nur das *ahua*. Das Tier, in das sich ein Gott verkörpert hat, ist sein *ahua* (J. P. S. 10, 13—15). Der Zauberer wirkt auf das *ohonga* (siehe oben), welches das *ahua* oder die Repräsentation des *hau* ist (Tr. 37, 33). Was in das *ohonga* eingeht, ist nicht eigentlich der *hau*, sondern der *ahua* des *hau* (des Menschen) (J. P. S. 9, 189). Wenn jemandem Münzen gestohlen sind und der Dieb einige übersehen hat, so bringt der Bestohlene diese als *ahua* des gestohlenen Geldes zum Priester (J. P. S. 10, 14; vgl. oben Erde als *hau* des Platzes bei Diebstahl). Der Ritus des *ahi wakāne* (Zauberfeuers) hat den Zweck, das *ahua* „oder“ den *hau* eines Menschen zu zerstören (Tr. 34, 82). Hier setzt also BEST beide Begriffe gleich. COLENZO bringt in seinem Lexikon unter anderem als Bedeutung für *ahua*: Form, Gestalt, Ähnlichkeit, Erscheinung, Umriß, Schatten, Nichtsubstanz, Repräsentation. *Ahuahu* heißt formen, gestalten. WILLIAMS übersetzt *ahuahu* mit ähneln, TREGAR *ahua* u. a. mit geistige Substanz eines Dinges.

Nur wenn man diesen Begriff des *ahua* mit in Betracht zieht, werden die Stellen verständlich, in denen BEST von der Verkörperung des *hau* in einem Rezeptakel oder Talisman handelt. Das *ahua* oder das Gleichnis des *hau* des Menschen, sagt er (Tr. 34, 76), konnte durch das Mittel der Magie geschützt werden. Man vergräbt etwas, das den *hau* des Menschen repräsentiert und spricht einen Zauberspruch darüber. Der *hau* eines Landes, eines Waldes, eines Fruchtbäumcs kann auf dieselbe Weise geschützt werden, wie der persönliche *hau*, indem man mit geeigneten Zaubersprüchen ein materielles Gleichnis (*semblance*) eines solchen Landes, Waldes oder Baumcs verbirgt. Um z. B. einen Baum, zu dem viele Vögel kommen und auf dem deshalb gut Schlingenstellen ist, zu schützen, läßt man ihn durch einen Priester *tapu* machen, indem man den ersten auf ihm gefangenen Vogel, seinen *hau*, oder eine Schwungfeder mit Zaubersprüchen im Walde verbirgt. Daß in dieser Stelle materielles Gleichnis für *ahua* oder *aria* steht, zeigen folgende Parallelstellen. Um einen Baum, zu dem viele Vögel kommen oder vielmehr dessen *hau* zu schützen, vergräbt der Priester den ersten darauf gefangenen Vogel als *aria* (der Ton liegt nach WILLIAMS auf der letzten) oder materielle Form des *hau* des Baumcs (J. P. S. 9, 195), womit man folgende Stelle vergleiche: die Sumpfhenne war das *ahua* des Gottes *Tamerau*. In einer anderen Version stand dafür *aria* (J. P. S. 10, 15; über den Begriff des *aria* vgl. J. P. S. 10, 17 ff.). WILLIAMS bringt *ariaria* gleichen. Auch ein Stock konnte Rezeptakel des *hau*

sein. Das Rezeptakel für den *hau* eines Stammes ist der *ahurewa*, ein Stock oder eine Stange auf dem heiligen Platze der Ansiedlung, an dem man unter anderem sein Haar vergräbt, um sich vor Bezauberung zu schützen (HAMILTON 208). Dies sind, soviel der Verfasser sehen kann, die einzigen Stellen, an denen BEST von der Verkörperung des *hau* oder einem ihn repräsentierenden Talisman spricht. Alle anderen ähnlichen oder gleichen Verkörperungen nennt er Verkörperungen des sogleich zu betrachtenden, dem *hau* nahe verwandten *mauri*.

Aufs deutlichste geschieden ist der *hau* von einem anderen Seelenteil oder einer anderen Seele, dem *wairua*, einem Seelenteile, der bei der Cohabitatio der Mutter vom Vater eingepflanzt wird, während diese bloßes Rezeptakel ist (Tr. 37, 27), der sehen und hören kann, im Traume wandert (Tr. 37, 32) und nach dem Tode nach *te po*, dem Hades der Maori, geht, während der *hau* mit dem Körper stirbt (J. P. S. 9, 177). Der *wairua* ist der aktive und defensive Astralkörper, während der *hau* mehr passiv ist (Tr. 37, 32; J. P. S. 9, 177), womit es jedoch in einigem Widerspruch steht, wenn GOLDIE sagt, der Maori setzt die Intellektualität in den *hau* und sieht den *wairua* als Sitz der Moral an, der ihn befähigt, Gutes und Böses zu tun (Tr. 37, 73). Auch manche Tiere haben einen *wairua*, nie aber leblose Dinge, während einen *hau* sowohl leblose als belebte Dinge haben (J. P. S. 9, 190—191).

Während so der *wairua* aufs deutlichste von dem *hau* geschieden ist, berührt sich ein anderer Seelenteil, der *mauri*, vielfach so mit ihm, daß BEST mehrmals die Formel *hau* oder *mauri* gebraucht. Der beide verbindende Begriff ist der des Lebens. Der *mauri* oder *mauri ora* (*ora* = Leben) einer Person kann seine Seele genannt werden in dem Sinne, daß er seinen Lebensfunken repräsentiert, sein spirituelles, intellektuelles und selbst physikalisches Wohlbefinden. Wird der *mauri* befleckt oder verdorben, so bleibt die Person in einem gefährlichen und der Verteidigungsmittel baren Zustand, ungezählten Gefahren, physikalischen und anderen, ausgesetzt (man vergleiche das oben über die Befleckung des *hau* Gesagte). Der göttliche Funke ist ausgelöscht, des Menschen Lebensfähigkeit verringert. In gewissem Sinne gleicht der *mauri* dem *hau*, der die wahre Essenz der Lebenskraft ist (Tr. 42, 436). Den *mauri* des Menschen hat man seinen Lebensatem oder Lebensgeist genannt. Er kann nicht als der einzige Sitz der Gefühle bezeichnet werden, die gewöhnlich im Magen und in gewissem Grade im Herzen sitzen; aber plötzliche Erregungen affizieren den *mauri*. Wenn ein Eingeborner plötzlich erwacht, sagt er: „Mein *mauri* war erschreckt.“ WILLIAMS gibt in seinem „Maori-Wörterbuch“ die Redensart: „Mein *mauri* war durch das Abfeuern einer Kanone erschreckt.“ *Toko mauri* heißt Keuchhusten. Statt: „Mir ist kalt“, sagt man: „Mein *mauri* ist kalt.“ Wenn jemand niest, sagt man: „*Mauri*, werde dauerhaft.“ Ein alter Zauberspruch bei einem Sterbenden fordert den *mauri* auf, seine Rückkehr durch Niesen anzuzeigen. Geistesgegenwart heißt *mauri tau*, Nervosität oder Furcht *oho mauri*. *Mauri ora*, *mauri* des Lebens, ist ein ganz gewöhnlicher Ausdruck (J. P. S. 10, 1—4). Wollte man einen Maori nach dem Essen zu einer Anstrengung veranlassen, so würde er sagen: „Warte, bis sich der *mauri* des Essens gesetzt hat“ (J. P. S. 10, 7).

Auch ganze Menschengruppen haben einen *mauri*. Nach dem Glauben der Maori gab es zwei Dinge, durch welche physikalische Gesundheit und Wohlbefinden erhalten werden. Das erste war der *mauri*, das zweite das *tapu*. Den Individual-, Familien- und Stammesmauri unverletzt zu erhalten, die Gesetze des *tapu* nicht zu überschreiten, verschaffte physische und geistige Gesundheit (Tr. 37, 7—8). Durch den Begriff des *ora*, des Lebens, hängt, wie gesagt, *hau* und *mauri* zusammen. Nachdem BEST in der am Anfang dieses Aufsatzes zitierten Stelle den *hau* als ein den ganzen Körper durchdringendes Fluidum geschildert hat, fährt er fort: Wenn jemand von eines Menschen *hau* oder *kawa ora* spricht, so ist es dies, was er meint. Es ist der *mauri ora* des Menschen (Tr. 41, 284). Von ihm hängt die Vitalität ab. Die Maori sagen, daß der *ora* des Maori-Volkes nach Hawaiki (ihrem Ursprungslande) zurückgekehrt sei, weil der *mauri* oder *kawa ora* ihres Landes durch Berührung mit den Europäern befleckt worden ist (Tr. 37, 8; vgl. J. P. S. 13, 221). Waschen des Kopfes mit Wasser aus den Kochtöpfen der Weißen, was die Missionäre als Zeichen der Bekehrung forderten, machte den *mauri* oder *kawa ora* der Maori tapufrei (*whaka noatia*, *noa* = tapufrei oder befleckt); deshalb schwinden sie schnell dahin (HAMILTON 204; Tr. 41, 285).

Wie einen *hau*, so gibt es auch einen *mauri* von Tieren, Wäldern, Dörfern (Tr. 42, 436). Auch die süße Kartoffel (*kumara*) hat ihren *mauri* (wie ihren *hau*, siehe oben). Man verhinderte diesen *kumaramauri* nach Hawaiki, woher die Pflanze gekommen war, zurückzukehren, indem man die Pfosten der Scheunen mit Blut bestrich (Tr. 37, 8). Ja in gewissem Sinne scheint es einen *mauri* von allem zu geben, was Leben und Produktivität besitzt. Wenn die Erzeugnisse eines Landes oder Stromes: Vögel, Früchte, Fische, spärlich oder minderwertig werden, geht der Adept (des Priesters), der mit der Aufsicht über das *rahui*¹ betraut ist, und bringt es zu dem *ahi taitai*, dem heiligen Feuer, wo gewisse Zaubersprüche über dasselbe gesprochen werden, denn es schläft, um die gesunde Produktivität des Waldes usw. wieder hervorzubringen. Es ist nicht die Kraft des *rahui* überhaupt, die um den erfluchten Wechsel angerufen wird, sondern auch die des *mauri* des Landes, der Personen, der Wasser, „kurz aller Dinge“ (Tr. 42, 451). Animistische Begriffe, sagt BEST an einer anderen Stelle (Tr. 38, 230), wimmeln in den Maori-Mythen. Die Anima mundi-Theorie ist ganz Maori; womit sicher nicht der Glaube an eine Weltseele als zusammenhängendes Ganzes, sondern der über die ganze Erde verbreitete Hekastopsychismus betont werden soll.

Oft ist es allerdings nicht ganz leicht, zu sagen, ob man es mit einem *mauri* der Dinge oder einem *mauri* für ein Ding zu tun hat. Noch viel häufiger nämlich als der *hau* verkörpert sich der *mauri* oder wird in ein natürliches oder künstlich hergestelltes Rezeptakel gebannt. Die größte Sorge des Maori war der Schutz des Waldes oder vielmehr der ihn bewohnenden Vögel, deren Fang man eifrigst oblag. Ihn, d. h. seinen *mauri* zu schützen, verbarg man verschiedene Dinge als Repräsentanten des *mauri* im Walde, nachdem man

¹ Über das *rahui* (Tabuisierung, besonders durch Aufstellung von Pfählen usw.) siehe Tr. 28 und 32.

gewisse Zeremonien über ihnen ausgeführt, besonders der Priester seine Zaubersprüche über sie gesprochen hatte. Diese materiellen *mauri* schützten den Wald, ziehen Vögel aus anderen Gegenden herbei und verhüten, daß die vorhandenen durch Zauberei weggelockt werden. Auch beschützten diese Talismane die Fische der Gewässer des betreffenden Waldes. Gewöhnlich ist der Waldmauri ein Stein, den man am Fuße eines Baumes versteckt oder auf ihm befestigt. Oft tut man noch eine Eidechse, ein dem Maori besonders dämonenhaftes Tier, auf einem Gerüst dazu. Manchmal ist der Stein hohl und enthält eine Haarlocke. Doch auch andere Dinge können als Waldtalisman dienen, so ein Flügel des Kakavogels, ein Stück Farrenkraut oder ein Streifen einer anderen Pflanze, der *Cordyline Australis* (Tr. 42, 436—442; HAMILTON 205). Ein Eingeborner nannte die Höhlung unter einem Baum, in die man einen ganzen Vogel getan hatte, *mauri* (Tr. 42, 442). Wenn Feinde den *mauri* entdeckten, so hatten sie den *hau* desselben in der Hand (BEST bei HAMILTON 205). Man beachte, daß hier der Mauritalisman den *hau* repräsentiert, was bei der nahen Verwandtschaft beider Begriffe nicht auffällig ist. Ebenso drückt sich BEST an einer anderen Stelle aus. Der *mauri* des Waldes, sagt er dort (Tr. 42, 436), ist ein materielles Zeichen, um den *hau* des Waldes zu schützen und ähnlich sagt er (J. P. S. 9, 193): Das materielle Objekt, das den *hau* des Landes darstellt, heißt *mauri*. Anderseits sagte ihm ein Eingeborner, das materielle Objekt werde durch den Zauberspruch des Priesters Wohnplatz des *mauri* (Tr. 42, 438). Wie sich *hau* und *mauri* zueinander verhalten, zeigt ein Zauberspruch, den der feindliche Priester über den Mauritalisman spricht, wenn er ihn entdeckt hat. Er sagt nämlich: „Trenne dich, *mauri*, trenne dich, Schützer! Laß den *hau* frei, den der *mauri* bindet!“ (J. P. S. 10, 6.) Eine ähnliche Rolle als Schützer des Wildes oder der Vögel spielte wohl ein Baum, den BEST erwähnt. Er hieß *tahau ariki* und wurde von BEST's Gewährsmann als *mauri* bezeichnet. Jäger brachten ihm Opfer, wobei sie Sprüche murmelten (Tr. 42, 442).

Ebenso wie die Produktivität des Waldes an Jagdbarem verkörpert wird oder sich verkörpert, so auch die der Flüsse und der See an Fischen. Der *mauri* eines Stammes an der See war ein Ratabaum (Tr. 42, 442). BEST nennt ihn Seemauri; daß er das Leben der Fische verkörperte, zeigen folgende Parallelen. Gewisse Steine an der See ziehen die Fische an, besonders wenn man ihre Schuppen dabei vergrub (J. P. S. 10, 5). Auch Seesand konnte als *mauri* dienen. Als ein Stamm seinen Wohnplatz änderte und an dem neuen Wohnplatz eine bestimmte Fischart nicht wieder vorfand, ließ er Seesand von der verlassenen Küste als *mauri* holen. Eine legendäre Person nimmt, um sich Nahrung zu sichern, den *mauri* des Fisches *kahawai* mit sich. Dieser *mauri* bestand aus Seesand in einem Gefäß von Stein¹. Auch an den Flüssen befanden sich *mauri*. Der *mauri* eines Flusses in *Rangi taki* war ein im Flußbett liegender Stein (HAMILTON 205). Bei Aalwehren standen Pfosten als *mauri* (Tr. 42, 476; vgl. 439). Steine von seltener Form wurden von den Fischern durch das Wasser gezogen. Sie hießen *mauri* oder *whatu moana*

¹ PERCY SMITH, *History and traditions of the Maori*, London 1910, p. 202.

(J. P. S. 10, 5). Daß die Waldmauri auch die Fische in den Waldbächen schützten, wurde oben erwähnt.

Als *mauri* zum Schutze der Volksgemeinschaft und einzelner Personen dienten besonders Pfosten. Der *whata puaroa* war ein heiliger Pfosten, der auf dem heiligen Platze der Niederlassung aufgestellt wurde. Das *ahua* (siehe oben) von Menschen und Land ruhte darauf, und er diente dazu, die Lebensfähigkeit derselben zu schützen. Nach einiger Zeit wurde dieser Pfosten weggenommen und als *ika purapura* vergraben (J. P. S. 9, 194). Da letzterer Ausdruck nach BEST etwa gleich *mauri* ist, so kann man auch diesen Pfahl sicher als Repräsentation des *mauri* bezeichnen. Wahrscheinlich sind dies dieselben Pfähle, wie die, welche BEST an einer anderen Stelle (J. P. S. 9, 193—194) mit dem *hau* des Landes und der Menschen durchtränkt nennt, was bei der nahen Verwandtschaft von *hau* und *mauri* nicht wundernehmen kann. Auch für das Individuum gab es Mauripfosten. Nach der Geburt eines Kindes wurde ein Pfosten als materielles Zeichen seines *mauri* aufgestellt, um es zu schützen und sein *mana*, seine Gesundheit, Stärke, sein Prestige zu stärken (J. P. S. 9, 4). In alten Zeiten, sagt BEST ferner (J. P. S. 10, 195), ward für das Kind des Priesters ein behauener Pfosten als materielle Form (*ahua* oder *aria*, siehe oben) seines *mauri* aufgestellt. — Auch Bäume können Stammesmauris sein. Der *mauri* des Matatu-Stammes war ein Baum, der aus einem Zweige entstanden war, den die Vorfäter bei der Einwanderung aus Hawaiki mitgebracht hatten (Tr. 37, 7—8). Ob der Stein, den BEST als *mauri* des Ngati-Stammes erwähnt (J. P. S. 10, 5), ein Stammes- oder ein Fischmauri war, muß nach dem Zusammenhange, in dem diese Notiz steht, fraglich bleiben.

Mehrfach erwähnt BEST Opfer, besonders vom Erstlingsfang, an *mauri* und *hau*. Dem obenerwähnten Mauribaum opferten die Jäger (Tr. 42, 442). Der erste gefangene Vogel wird „dem *mauri* gegeben“. Er wird mit den Worten: „Dies ist für den *mauri*“, in den Wald geworfen (Tr. 42, 437 und 438). Wenn die Jäger zurückkehren, legen sie einige Vögel als Opfer für den *hau* des Waldes beiseite. Der Priester kocht sie am heiligen Feuer. Nur er darf sie essen (ibid.). Auch hängte man bei dem heiligen Erstlingsfeuer oder über diesem selbst Vögel an eine Stange, die dann, später herabgenommen, selbst als *mauri* dienen konnten (Tr. 42, 442; vgl. HAMILTON 207). Wie die Vögel des Erstlingsfanges, so konnten auch die bei ihrem Fange gebrauchten Schlingen als *mauri* verwendet werden. Sie wurden entweder im Walde verborgen oder in einem besonderen Haus aufbewahrt, das sehr *tapu* war (HAMILTON 209).

Sucht man nach Parallelen zu diesen Vorstellungen, so bieten sich vor allem die indonesischen des *tondi*, *semangat*, *regat* usw. dar. Doch bestehen Unterschiede. Einen *tondi* usw. hat, wie die treffliche Übersicht KRUJIT's¹ zeigt, eigentlich alles, der Stein und das Metall so gut wie Mensch, Tier und Pflanze. Nirgends hat sich der ursprüngliche Hekastopsychismus (Animismus) deutlicher erhalten als in Indonesien. Einen *hau* und *mauri* aber gibt es nur von verhältnismäßig wenigen Wesen: von Menschen, Wäldern, Flüssen, Dörfern und von den genannten leblosen Objekten auch nur, sofern sie Leben produzieren,

¹ KRUJIT, Het animisme in den indischen Archipel, s'Gravenshage 1906.

d. h. Wild, Vögel und Fische hervorbringen, so daß man an Stelle von *hau* des Waldes, Flusses, Landes auch *hau* der in ihnen wohnenden Lebewesen setzen kann. Doch darf man nicht vergessen, daß BEST, wie oben gesagt, geneigt ist, anzunehmen, daß es einen *mauri* von allen Dingen gebe und daß er betont, die Maori-Mythen wimmelten von animistischen Begriffen. Vielleicht würde eine noch genauere Untersuchung, als sie selbst BEST angestellt hat, eine noch viel weitere Verbreitung dieser Begriffe ergeben, wenigstens in früherer Zeit. Es gibt sogar eine direkte Nachricht, daß auf Neuseeland allen Dingen ein *mauri* zugeschrieben wurde. In seinem Buche „The Maori of Zealand“¹ berichtet KOWAN (S. 107), daß ein alter Zauberpriester ihm gesagt habe: Jedes Ding hat seinen *mauri*: Himmel, Sonne, Mond, Sterne, Jahreszeiten, Blitz, Wind, Regen, Nebel, Licht und Dunkel. Der Mensch habe einen *mauri* und ebenso die Tiere, die Erde, die Berge, die Bäume, die Nahrung, die Vögel, die Flüsse und Seen. Obgleich das Buch im allgemeinen auf einen weiteren Leserkreis berechnet ist, so hat der Verfasser, der auch Mitarbeiter des „Journal of the Polynesian Society“ ist, doch nach der Vorrede sein ganzes Leben auf Neuseeland zugebracht und seine Nachrichten aus erster Hand gesammelt, so daß hier ein unverächtliches Zeugnis vorliegt. Übrigens hat BEST in neuester Zeit betont, daß es auch den oben erwähnten *wairua* von allen Dingen gebe, was in seinen früheren Aufsätzen nicht zutage trat, ja was er für leblose Dinge direkt in Abrede stellte (J. P. S. 9, 190—191). In einem Artikel des „Man“ (1913, Nr. 57, p. 102) sagt er: Alle Dinge besitzen Leben in irgendwelcher Form. Alle besitzen einen *wairua* (spirit or soul), jede nach ihrer Art, auch Vögel, Fische, Steine, der Ozean usw. Ein alter, in den Geheimwissenschaften sehr erfahrener Eingeborner habe auf seine Frage, ob niedere Tiere, Bäume und Steine einen *wairua* besäßen, einen Stein aufgehoben und erwidert: „Alle Dinge haben einen *wairua*. Sonst könnten sie nicht existieren. — Wäre der Stein nicht von einer Seele besessen, so könnte man ihn nicht sehen. Er würde zerfließen und verschwinden.“ Ein alter Lehrer in einer der obenerwähnten Priesterschulen sagte nach BEST in einer Schlußansprache: „Wir haben gesehen, daß alle Dinge eine Seele haben.“ Weitere Zeugnisse für den Hekastopsychismus fehlen, so viel der Verfasser sehen kann, für den eigentlichen polynesischen Kulturkreis, was jedoch wohl nur der ungenügenden Berichterstattung zuzuschreiben ist. Nur MARINER² berichtet auf Grund der Berichte KOOKS, daß man auf Otahiti Seelen auch von Steinen annehme. Dagegen behaupten sowohl MARINER (II, 129) als auch WILLIAMS³, daß man auf Fidji, also einer Insel, die zwischen dem polynesischen und melanesischen Kulturkreis steht, Seelen, und zwar unsterbliche, nicht bloß von Menschen, Tieren, Pflanzen, sondern auch von Steinen, Mineralien, ja von Kunstgegenständen annehme, die nach Zerstörung ihres Wohnsitzes nach *boloto* (*mbulu*), dem Totenlande, gingen. Da der Begriff *sau* (= *hau*), wie oben gesagt, auch auf Fidji existiert, so ist es möglich, daß die Eingebornen von dem *sau* der Dinge sprachen, als sie MARINER den zur Unterwelt führenden Brunnen zeigten,

¹ Melbourne and London 1910.

² An account of the Natives of Tonga Islands, 2. Aufl., London 1818, II, p. 130.

³ Fidji and the Fidjians, 4. Ausg., London s. a. (Vorrede von 1884), p. 204.

auf dessen Grund es von Gegenstandsseelen wimmelte. Da jedoch der *hau* nicht unsterblich ist, sondern gerade mit dem Körper untergeht, so ist bei den „Seelen“ MARINER'S und den spirits, die WILLIAMS erwähnt, wohl eher an einen dem unsterblichen *wairua* der Maori ähnlichen Begriff zu denken. Man hat also bei *hau* und *mauri* mit zwei Resten des Hekastopsychismus zu tun, welche speziell die Lebenskraft betonen.

Die Verkörperungen des *hau* und *mauri* in materieller Form sind interessante Beispiele dessen, was FRAZER externat soul genannt hat und wovon er im „Balder“ (II, 153—178) eine Menge Beispiele gesammelt hat. Doch bringt er nur Beispiele von menschlichen Seelen, die man in Tieren, Pflanzen und leblosen Objekten verkörpert glaubt, während der neuseeländische materielle *hau* und *mauri* die entsprechenden seelischen Entitäten auch von Dingen repräsentiert, die, für uns wenigstens, leblos sind, allerdings auch nur insofern repräsentiert, als sie Leben in sich enthalten. — Ob man diese materiellen Verkörperungen Fetische oder Talismane nennen soll, kann fraglich erscheinen. *Factilii* sind jedenfalls die erwähnten Stöcke oder Pfosten. — Der Zauberspruch (*karakia*) spielt bei Herstellung des materiellen *hau* eine solche Rolle, daß ein alter Maori BEST sagen konnte: „Der *mauri* ist ein *karakia*“ (Tr. 42, 438). Auch in dieser Hinsicht nähern sie sich den afrikanischen Fetischen, bei deren Herstellung der Zauberer und sein Segen ebenfalls die größte Rolle spielen.

Die Klapptore am Rande der Erde in der altmexikanischen Mythologie und einige Beziehungen zur Alten Welt.

Von P. D. KREICHGAUER, S. V. D.

Die Unsicherheit, die so viele Jahre lang über die Bildung und Ausbreitung der ältesten Kulturen geherrscht hat, verschwindet unter den Ethnologen immer mehr. Die Überzeugung bricht sich Bahn, daß einerseits ganze Gruppen von Kulturelementen von nur je einem Volke ausgearbeitet wurden und daß anderseits die Mehrzahl der wertvollen Mythen auf ein Zentrum zurücklaufen. Am meisten Einwände gegen die Resultate dahin zielender Forschungen machten bisher die Amerikanisten, welche die amerikanischen Kulturen in fast allen ihren Bestandteilen auf die Amerikaner selbst zurückführen wollten¹.

Für den Südkontinent hat P. W. SCHMIDT vor einigen Jahren ausländische Einflüsse in größerem Umfange nachgewiesen und für den Norden haben es BOAS und die Mitglieder der Jesup-Expedition getan. Beide machten aber vor dem mittleren Amerika Halt; ersterer vollständig, letztere mit einigen Vorbehalten.

Mehr als dem Süden und dem Norden war dem toltekischen Kalendergebiet im mittleren Amerika seit seiner Eroberung, besonders aber um die Mitte des vorigen Jahrhunderts eine scheinbar starke Abhängigkeit von der Alten Welt zugeschrieben worden, die sich sogar auf die Ägypter und die Israeliten erstrecken sollte; es ist aber in keinem Falle gelungen, einen rechten Beweis für irgend eine derselben zu führen. Ich glaubte unter diesen Umständen einen neuen Angriff unternehmen zu sollen, da sich meine Arbeiten seit fünf Jahren ausschließlich auf das Kalendergebiet im mittleren Amerika richteten. Von ihm will ich ausgehen und für einen einzigen Mythos, den über die Symplegaden, den Ursprung aus der Alten Welt nachzuweisen mich bemühen. Es ist weniger der Mythos selbst, als vielmehr einige Begleiterscheinungen, um die es sich handelt, aber ich hoffe doch einen sicheren Schritt dem Ziel entgegen machen zu können. Es wird sich zeigen, daß „Tolteko“, das Kalendergebiet des mittleren Amerika, der günstigste Boden ist, von dem man ausgehen kann, um beim Steuern in frühere Jahrtausende in der Alten Welt zu landen.

Im griechischen Mythos vom Zuge der Argonauten nach Kolchis hat P. EHRENREICH schon beim Beginne seiner mythologischen Studien ein Bild des täglichen Schicksals des abnehmenden Mondes erkannt und es gibt wohl heute

¹ So schreibt ROLAND B. DIXON in der „Adress of the vice-president and chairman of Section H“, Washington 1911, folgendes: „I believe that in the present state of our information we must still regard American Indian culture as in all its essentials and in most of its details, as of independent growth, uninfluenced by the cultures of the old world, and recognize that its geographical isolation has in fact proved to be a cultural isolation also, and that although certain curious coincidences undoubtedly exist with parts of Oceania and southeastern Asia, no historical relationship between the cultures of the two widely separated regions can as yet be said to have been established.“ Science N. S. XXXV, Nr. 889, 1912.

niemand mehr, der eine andere Auslegung wagen wollte. Der Augenblick des Übertrittes eines Himmelskörpers vom oberen Himmel zur Unterwelt oder umgekehrt war nach der Ansicht des ersten Mythendichters und aller seiner Jünger mit schweren Gefahren verknüpft. Am meisten galt dies für den Mond, mit dem sich die Beobachter der Natur wohl am frühesten beschäftigt haben. Seine gefährliche Reise in die Unterwelt ließ der Phantasie größeren Spielraum als die der Sonne oder der Sterne. Das fast täglich im Osten oder im Westen sich wiederholende Schauspiel war beim Monde mit sichtbaren und dauernden Folgen verknüpft. Vom Tage des Vollmondes an kam dieser Himmelskörper immer mehr auf seiner Westseite verkürzt hervor, als ob ihm etwas abgeschnitten worden wäre, während umgekehrt, nach dem Neumond seine Gestalt sich deutlich vervollkommnete. Das erstere dieser beiden Ereignisse gab nun den griechischen Poeten Veranlassung zur näheren Schilderung des Abenteuers am Osthimmel, unter Übertragung der Rolle des Mondes auf mythische Dinge und Personen. Sie erzählten, wie die Argonauten zu den aneinander schlagenden Felsen am Eingange des Pontus Euxinus gelangten, wie dort ihrer Versuchstaube beim Passieren der gefährlichen Stelle die Flügelspitzen abgequetscht wurden und wie dann während der Durchfahrt das Schiffsende auf ähnliche Weise zwischen den Klappfelsen verloren ging. — In der vergleichenden Mythologie hat man diese Erzählung als Typus gewählt und spricht deshalb bei der Behandlung ähnlicher Mythen bei anderen Völkern von den Klapptoren, den Symplegaden am Rande der Erde oder am Himmel, selbst wenn der Mechanismus ein ganz verschiedener ist.

Wenden wir uns zum Volke der Nahoia im alten Mexiko, so finden wir da Anschauungen, die von denen der Griechen nur in unwesentlichen Punkten abweichen. Auch sie wußten von einer gefährlichen Stelle zwischen zwei Felsen zu erzählen, sie versetzten aber als Bewohner des Binnenlandes den Ort auf das Festland. Er spielte bei ihren Totenbräuchen und in der Geschichte ihrer ältesten Heimat eine wichtige Rolle, und man muß gestehen, daß er sich hiefür wegen seiner Beziehungen zum Monde hervorragend eignete.

Sogleich wenn ein Indianer gestorben war, suchte man durch allerlei Zeremonien den Wanderer in die Unterwelt vor den drohenden Gefahren des Weges zu bewahren. Die Angehörigen richteten unter anderem Papiergewänder her, legten sie vor dem Toten nieder und sagten: „Damit wirst du zwischen zwei Bergen durchgehen, die sich berühren¹.“ Hierin ist schon der Glaube an die Ähnlichkeit im Schicksal des einzelnen Menschen mit dem des abnehmenden Mondes angedeutet, wir werden noch mehrmals Gelegenheit haben, ihn kennen zu lernen. Die von den Indianern angenommenen Beziehungen des Menschen zum wachsenden Monde und den West-Symplegaden sind deutlicher und treten häufiger hervor. Die Ähnlichkeit erstreckt sich in manchen Punkten auf das ganze Volk. Dieser Teil des Symplegaden-Mythus war den Griechen schon verloren gegangen.

Die Gefahren der Symplegaden werden in Mexiko drastischer dargestellt als im alten Griechenland. Dem Mondgott Tezcatlipoca wurde vom Erd-Rachen

¹ SA, Seite 223. Vgl. die Abkürzungen am Schlusse des Artikels.

ein Fuß abgenommen und dem Hunahpu bei den Maya ein Arm; häufig verschlingen aber die Symplegaden ihre Opfer ganz, wenn auch nicht auf immer.

Wo die Abenteuer der Götter in den mexikanischen Büchern dargestellt werden, sieht man die Symplegaden häufig und in verschiedener Form. Entweder sind sie ausführlich gezeichnet oder, und das weit öfter, durch einige ziemlich konstante Symbole angedeutet. Die unendliche Fülle dieser letzteren Vorkommnisse fand bisher entweder keine Beachtung oder erfuhr eine falsche Deutung. Daher kommt es auch, daß die herrschende Stellung dieses Mythos innerhalb der religiösen Anschauungen übersehen wurde.

Die ganzen Symplegaden erscheinen meistens entweder als Rachen oder als eine Öffnung auf dem Ost- oder Westberge; jedoch sind diese beiden Formen nicht gleichmäßig auf die Handschriften verteilt. Während die große Wiener Handschrift und der Kodex Zouche-Nuttall die zweite Form bei weitem vorziehen, findet man im Kodex Laud nur die erste, und den offenen Berg nicht ein einziges Mal in typischer Ausführung. Bei der Rachenform zeigt sich eine mangelhafte Berücksichtigung nur in geringerem Grade. An allen Orten in gleich reicher Verwendung stehen aber die einfacheren und mehr noch die ganz unscheinbaren Symbole; keine Handschrift, kein Baudenkmal, keine Tonwarengruppe ist davon frei. Das anschaulichste und deutlichste unter den kleineren Symbolen bilden die Hände und Füße von Mensch und Tier. Letztere sind in mehreren Handschriften, am meisten im Kodex Vatican B, durch auffällige Farbe und rote Punktierung sehr hervorgehoben; der Grund hierfür blieb aber bisher verborgen.

Die aus ihrer Form nicht unmittelbar als Symplegaden-Symbole erkennbaren Merkmale sollen hier in erster Linie ans Licht gezogen werden. Sie tragen viel mehr als die großen zähnefleischenden Rachen dazu bei, eine fast unbeachtete Seite der mexikanischen Weltanschauung in ihrer Universalität und in ihren Folgen kennen zu lernen.

Der Symplegaden-Mythos war in Mexiko nicht einer unter vielen, wie in anderen Kontinenten, er bildete vielmehr das einheitlichste und einflußreichste Stück im Fundamente der Religion aller Völker des Kalendergebietes und reichte darüber weit hinaus. Letztere Tatsache weist wohl überzeugend darauf hin, daß dem Kulte der Symplegaden ein viel höheres Alter zukommt, als der Sage über den Heros Quetzalcouatl oder dem Kalender.

Greifen wir aber zuerst einige Vorkommnisse des Mythos aus den nördlicher und südlicher gelegenen Ländern Amerikas heraus, um zu zeigen, daß die Indianer Mexikos in ihrem Denken, Fürchten und Fabulieren durchaus nicht isoliert dastanden; erreicht wurden sie allerdings bezüglich der Symplegaden von keinem anderen Volke der Erde.

Die nächste Verwandtschaft mit dem kosmischen Hintergrunde der Argonautensage zeigt eine Erzählung nordwestamerikanischer Indianer, wonach die auf- und zuschlagende Tür des Himmelshäuptlings Stücke des Mondes abquetscht¹. Aber auch die weniger ähnlichen Parallelen verleugnen ihre Ver-

¹ P. EHRENREICH, Die allgemeine Mythologie und ihre mythologischen Grundlagen, Leipzig 1910, S. 204—207.

wandtschaft mit der Mondmythologie nicht. So berichtet die Sage eines Maskoki-Stammes im Süden der Vereinigten Staaten: „Im Westen, wo die Erde einen Mund hat, tat sich die Erde auf und die Kasihta kamen daraus hervor¹.“ Die Incas in Süd-Amerika hatten den Glauben, die ersten Menschen seien aus Stein geformt worden; sie erhielten vom Schöpfergott den Auftrag „unter die Erde zu gehen und an verschiedenen Stellen in den Provinzen aus der Erde hervorzukommen“ (SE II, 10). Wie weit muß die Bildung solcher Mythen in die entfernteste Vorzeit hinaufreichen, wenn sich ganz verwandte Erzählungen über das Hervorkommen der Vorfahren aus Höhlungen der Erde sogar im Süden von Afrika bei den Sulu² und bei den Khmer in Hinter-Indien finden!

Den letzteren sehr ähnliche Sagen waren im mexikanischen Reiche wie in Zentral-Amerika weit verbreitet und sehr angesehen. Dazu gehört zunächst die Sage über Chicomoctoc, den „Ort der sieben Höhlen“. „Alle Völker Mexikos rühmen sich, aus den sieben Höhlen zu stammen, von wo ihre Vorfahren ausgewandert seien³.“ Wenn auch manche Berichte den Ursprung dieses oder jenes mexikanischen Stammes nach einem anderen Punkte verlegten, so wollten doch wenigstens alle Auswanderer auf ihrem Zuge aus der Urheimat zu den sieben Höhlen gekommen sein und dort geopfert haben.

Neben Chicomoctoc wird als Ausgangspunkt oder wenigstens als ganz wichtige Station auf der ersten mythischen Reise regelmäßig Tollan oder Tulan angeführt; nach E. SELER bedeutet der Name „das Land, wo die Sonne in die Erde hinabsteigt“. Das Maya-Volk der Quiche in Yukatan nennt Tulan eine Schlucht, worin die Urväter des Stammes die Geburt der Sonne vergeblich erwarteten⁴. Hierin liegt wieder ein deutlicher Hinweis auf das Tor, woraus die Sonne von der Unterwelt zum Tageshimmel emporsteigt.

Wie der Mond und die Urväter, so hatten bei den alten Mexikanern auch die einzelnen Menschen ihre erste irdische Heimat an dem Orte, wo sich Himmel und Erde im Westen berühren. Dies läßt sich aus den Begrüßungsworten an die Neugeborenen schließen, obwohl darin der Westen nicht ausdrücklich genannt wird. Man richtete nämlich an den jungen Weltbürger die Worte: „Er ist herabgekommen, er wurde uns aus dem neunten Himmel, aus dem Wohnorte der höchsten Götter gesandt⁵.“ Wir werden später sehen, daß diese „höchsten Götter“ (die „alten“ Götter) ursprünglich zu den Symplegaden in nächster Beziehung standen, ja daß sie als deren eigentliche Schutzgottheiten angesehen werden müssen.

In den Bilderschriften ist die Sendung der Kinder mehrmals dargestellt, der Kleine wird da mit einem Fußtritt entlassen und scheint zunächst zum Westhorizont zu fliegen, der „Region der Weiber“. Von dort schickt man ihn nach einer verbreiteten Ansicht in einer Klappkiste weiter, wie uns die Bilder im Kodex Vatican B (S. 53 und 66) zeigen. Der Weg führt jedenfalls über

¹ SE, Bd. II, S. 7. Vgl. das Verzeichnis der Abkürzungen am Schlusse.

² CANON CALLAWAY, nach V. CATHREIN, Der Gottesbegriff der Sulus, „Anthropos“ X—XI [1915—1916], 318.

³ SA, Buch X, Kap. 29.

⁴ POPOL VUH, Nr. 226.

⁵ SA, Buch VI, Kap. 34.

das vielgenannte mythische Tamoanchan, den „Ort des Herabkommens“ oder wie E. SELER deutlicher erklärt, den „Ort der Geburt“ im Westen. Dieses Tamoanchan ist besonders bekannt als Heimat der Symplegaden-Göttin Tlaçolteotl. Diese und wohl alle weiblichen Gottheiten sind nach SELER nur spätere Formen der „höchsten Göttin“ von der bei den Tolteken allein die Rede ist. Ganz gut paßt hierzu, daß die von der Urheimat auswandernden Stämme auf ihrer mythischen Reise in Tamoanchan wie in Chicomoztoc opfern mußten. Die Bedeutung dieses Ortes wird noch klarer, wenn man sein gewöhnliches Symbol, den geknickten oder mit einer Öffnung (Symplegaden) versehenen Baum beachtet; im Kodex Borgia (S. 19) kommt nämlich aus der großen Kerbe des Baumstammes der Mondvogel hervor, und im Kodex Zouche steigt die Sonne aus seinen Ästen (Nu 44).

Daß der Westen im Mythos so vieler Völker den Ort der Geburt des Mondes darstellt, ist leicht begreiflich. Nach dem Neumond, beim beginnenden ersten Viertel, ist der Mond nur abends am Westhimmel sichtbar, wie umgekehrt gegen Schluß des letzten Viertels, gleichsam bei seinem Tode, nur im Osten. In der reinen Mondmythologie ist deshalb der Westen das Symbol des Lebens, der Osten aber das des Todes.

Die Mexikaner im Zentrum ihres Reiches besaßen nun nur noch Bruchstücke aus der Mythologie des Mondes und auch dafür hatten die meisten das Verständnis verloren. Die Sonne war aus unbekannten Gründen in den Brennpunkt ihres Interesses gerückt, wie übrigens bei allen kriegerischen Völkern in dicht bewohnten Ländern. Man sollte nun glauben, der Osten habe dadurch seine unheimliche Bedeutung ganz verlieren müssen, das war aber nicht der Fall. Alles Zerstückelte und Zerbrochene hatte, wie aus zahllosen Bildern hervorgeht, seine ursprüngliche Bedeutung beibehalten und wies auch jetzt noch auf den Osten hin, wo der Mond von den Symplegaden zerstückelt wird.

Die gleiche Anomalie liegt dem mexikanischen Glauben zugrunde, daß die toten Helden im Osten, und zwar in der Wohnung der Sonne ein glückliches Leben führen, daß sie aber trotzdem vielfach die Gesichtsbemalung des alten Mondgottes tragen. Wie in anderen Ländern, so zeigt sich eben auch in Mexiko eine weitgehende Ungebundenheit im Bestand und in der Entwicklung mythologischer Anschauungen. Für die Reiche des Kalendergebietes läßt sich dafür allerdings ein plausibler Grund anführen: Die Mythologie der einstigen Herrschicht war mit der des Volkes völlig verschmolzen. Erstere hatte den Mond bevorzugt und letztere die Sonne. — In Abb. 1 a und b ist symbolisch der Kriegertod dargestellt. Der Rachen des Ostens ist im Begriff, den eingebündelten Krieger zu verschlingen, aber nur um ihm ein neues, besseres Leben vorzubereiten, nach dem Vorbilde des Neumondes.

In manchen Handschriften gab man den Symplegaden die weniger abschreckende, dafür aber nüchterne Form einer Vertiefung im Erdboden; so besonders im Kodex Zouche-Nuttall. Zwei Bilder aus dieser Handschrift geben uns davon typische Beispiele; sie sind sehr dazu geeignet, die Entstehung einzelner unter den oben genannten abgekürzten Kennzeichen des Klapptores verständlich zu machen. Wie gesagt, sind es erst diese letzteren, die uns das weite Feld und den großen Einfluß des Symplegaden-Kultes erschließen.

In Abb. 1f verschwindet gerade die Gottheit des Planeten Venus und in Abb. 2b die des Mondes in dem geöffneten Munde der Erde. Das letztere

Bild zeigt uns drei bemerkenswerte Einzelheiten. Der hier gezeichnete „Berg“ ist, wo



Abb. 1.



Abb. 2.

er sich auch findet, immer ein Ort der Symplegaden, oft symbolisiert er auch noch die paradiesische Urheimat des Stammes¹. Er besitzt hier außer dem großen Erd-Mund an seinem Rande noch fünf vereinfachte Darstellungen des gleichen Gegenstandes. (Vergl. hiezu Abb. 3n.) — Das Tor mitten auf seiner Fläche (das Kalenderzeichen „Haus“) ist übrigens auch ein gebräuchliches Bild der Symplegaden. — Der ganze untere Rand mit dem gelben Wellenbände ist wieder nichts anderes als das auseinandergezogene Symplegaden-Bild.

Einen Schritt weiter führt uns Abb. 3a. Darin ist die überall in Mexiko gebräuchliche Form des Menschen-



Abb. 3.

¹ „Anthropos“ X—XI [1915—1916], 272.

opfers dargestellt. Der Opferstein steht auf einem „Berge“. Aus der durch ein Steinmesser geöffneten Bruthöhle wird das Herz herausgenommen. Dadurch soll symbolisch die Befreiung eines Himmelskörpers, gewöhnlich die der Sonne, aus dem Rachen der Unterwelt dargestellt werden. Damit hierüber kein Zweifel bleibt, ist am Rande der Bruthöhle dasselbe gelbe Wellenband gezeichnet, das wir schon aus Abb. 1*f* und 2*b* kennen. Ein zweiter, ebenso typischer Fall findet sich im Kodex Zouche-Nuttall 81. Als die Maya-Völker die Sonne das Herz des Tages nannten, haben sie wohl das blutige Schauspiel des Menschenopfers vor Augen gehabt.

Am Rande des Berges in Abb. 3*a* zeigen sich zwei neue Reduzierungen des Symbolen. Das größere ist die „gekrümmte Spitze“, die wir bald näher kennen lernen, das einfachere besteht nur noch aus den beiden Randwülsten der ursprünglichen Form. Diese unscheinbaren Höcker stellen nun aber das gewöhnlichste und häufigst angewendete Mittel dar, um in aller Kürze wichtige, sonst weniger hervortretende Abbilder der Symplegaden zu kennzeichnen oder wenigstens an dieses einerseits allverehrte, andererseits aber auch gefürchtete Stück der mexikanischen Weltanschauung zu erinnern. Gewöhnlich sind zwei Höckerchen oder Wülste vorhanden, oft aber auch drei und mehr (Abb. 6*b*); sie sind rund oder eckig und bestehen manchmal nur aus zapfenförmigen Erhöhungen, z. B. wenn sie als Zähne eines Erd-Rachens verwendet werden (Abb. 15*a*, 14*a*, 5*c*).

Mit diesem zuverlässigen Hilfsmittel wollen wir nun die Bilderschriften prüfen, um weitere Symbole der Symplegaden zu finden. Wir brauchen nicht lange zu suchen, denn die Gelenke und Winkelschenkel aller Glieder des menschlichen Leibes und der Tiere wurden als solche angesehen. Als erstes Beispiel diene der Hirsch (Abb. 2*a*). Die scharfen Winkel seiner Vorder- und Hinterbeine sind mit deutlichen Symplegaden-Höckern ausgestattet. Das gleiche Zeichen tragen die Kniegelenke des Todesgottes in Abb. 1*c*.

Größere Ähnlichkeit mit dem packenden und verschlingenden Erd-Rachen haben die Kiefer, die Tatzen, Klauen und Hände und sie tragen denn auch oft genug die Merkmale ihrer Symplegaden-Natur an sich. Nur einzelne Beispiele aus der zahllosen Menge dieser Klasse mögen ihr Zeugnis abgeben (Abb. 1*d*, *e*, 3*b*, *c*, *d*, *e*, *i*, *k*, *l*, 4*c*, *e*, *f*, *g*, 10*h*). Man hat übrigens auch die ursprüngliche Wellenform am Rande des Erd-Mundes nicht selten an Händen und Beinen nachgeahmt, wie Abb. 3*f*, *g*, *h*, *m* und 11*c*, *a* zeigen. Auf die in anderer Hinsicht sehr wichtige letzte Figur, die uns den Gott des höchsten Himmels zeigt, werden wir später zurückkommen.

Wir können jetzt mit Sicherheit einen weiteren Schritt ins Innere des Labyrinthes der mexikanischen Mysterien vordringen, indem wir die gebräuchlichsten Formen des zwölften Tageszeichens analysieren. Es möge zuvor daran erinnert werden, daß unter den zwanzig Tageszeichen das 3., 6., 9., 12., 15., 18. sich auf die Richtung West-Ost beziehen¹, und zwar, wie sich jetzt herausstellt, in der Weise, daß Nr. 3, 9, 15 dem Westen angehören und Nr. 6, 12, 18 dem Osten. Die drei letzten, und nur diese, haben eine nahe Beziehung zum Tode.

¹ „Anthropos“ IX [1914], 389.

Der Tag VI (Tod) wird durch das Bild des Schädels dargestellt, der Tag XII (*malinalli* = das Gedrehte) enthält so gut wie immer einen Unterkieferknochen und der Repräsentant des Tages XVIII (Steinmesser) ist das Opferinstrument bei der Herausnahme des Herzens (Abb. 3a). Alle drei sind auch mit deutlichen Kennzeichen der Symplegaden versehen, von denen nur die auffälligsten im Bilde gezeigt werden sollen. Beim Schädel ist sein großer Hohlraum die Basis des Vergleiches; um ihn sichtbar zu machen, hat man in unzähligen Fällen eine runde Öffnung in die Hirnschale gebrochen, meistens dadurch, daß man den Schädel mit einem spitzen Pfahl quer durchbohrte. Bei sorgfältigerer Behandlung wurde die Öffnung im Scheitel angebracht (Abb. 18 u, v). Die Steinmesser sind als Symplegaden-Symbole sehr häufig durch einen aufgezeichneten Rachen gekennzeichnet, der zuweilen sogar ganze Menschen (den Mond?) verschlingt (Abb. 15d, e). Am besten und reichlichsten ist der Kieferknochen des zwölften Tageszeichens mit Symplegaden-Merkmalen ausgestattet, die nächsten Abbildungen sollen davon Zeugnis geben.

Das Zeichen für den zwölften Tag ist abweichend von allen anderen, meist aus drei oder vier ganz unabhängigen Elementen zusammengesetzt, von denen jedes einzelne an die Symplegaden erinnert (Abb. 4c, d, e, f, g, h, i, k). Da findet sich zunächst das grüne *malinalli*-Gras, aus dem unter anderem die Stricke zum Einbündeln

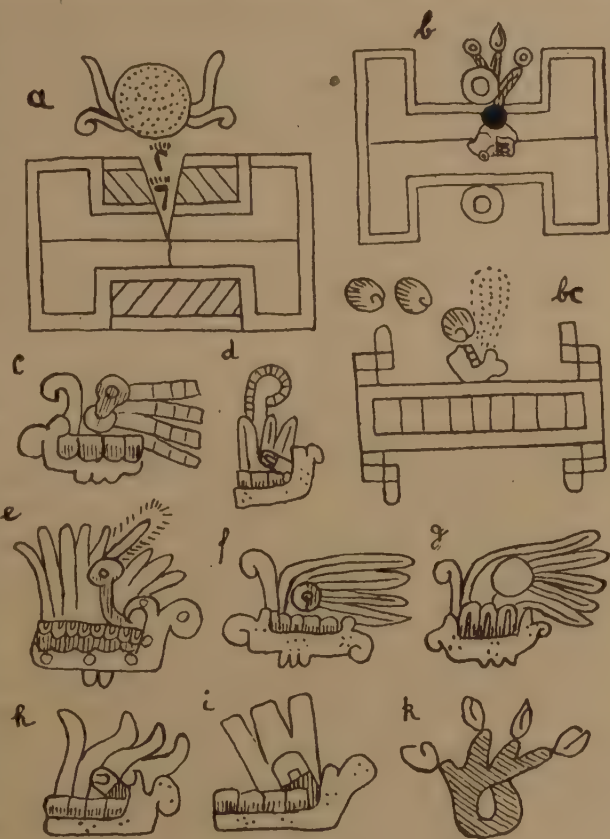


Abb. 4.

der Toten verfertigt wurden, dann der Unterkieferknochen, ferner ein Element, das entweder ein ausgebohrtes Auge vorstellt oder symbolisch daran erinnert, endlich eine Feder mit gekrümmter Spitze.

Der Unterkiefer ist wohl durch seine winkelförmige Gestalt dazu gekommen, ein selbständiges Bild der Symplegaden zu werden. Seine Bedeutung im mythologischen System der Mexikaner ist klar ausgedrückt in den drei schematischen Zeichnungen des mexikanischen Ballspielplatzes der Abb. 4a, b und bc. Dieser Ort der Erholung war zugleich ein Sinnbild kosmischer Vorgänge, nämlich des Übertrittes von Sonne und Mond aus der Unterwelt zum oberen Himmel. Die Symplegaden waren darauf ursprünglich durch einen

Schacht in der Mitte, später durch zwei Ringe vertreten, welche der Ball auf seinem Fluge passieren sollte, „nach der geheimen Bedeutung des Ballspielplatzes“. So tief hatte die Anziehungskraft der Symplegaden in das bürgerliche Leben eingegriffen, daß sogar das beliebteste Spiel damit in Verbindung gebracht wurde.

In zwei von unseren Bildern des Spielplatzes fehlen zwar die Ringe, dafür sind aber die Symplegaden in noch deutlicherer Form zum Ausdruck gekommen. In Abb. 4 *a* tritt die aufgehende Sonne aus der gespaltenen Wand hervor (die Fußspuren geben die Richtung an) und in Abb. 4 *bc* bläst ein am Orte der Ringe sitzender Unterkiefer das Symbol der Sonne in die Luft. Damit ist die Bedeutung des Kieferknochens in eindeutiger Weise gegeben. Zu allem Überfluß trägt er in Abb. 4 *c, e, f, g* die oben besprochenen Höckerchen.

Wichtiger als der Kiefer für unseren Gegenstand ist das dritte Element, das in drei verschiedenen Formen auftritt. Die erste ist ganz deutlich ein ausgebohrtes Auge, wie es, aus der Augenhöhle hervorhängend, aus den Bilderschriften ganz bekannt ist (Abb. 4 *c, e*). Es kann in seiner symbolischen Verwendung zu einem gewöhnlichen Auge und sogar zu einem leeren Kreise werden (Abb. 4 *f, g*), anderseits kann es in stilisierter Form ein kurzes Band darstellen, an dessen Ende ein durchbohrter Edelstein sitzt (Abb. 4 *d, h, i*). Bemerkenswert ist die Form *h*, weil hierin das kleine Häkchen ganz frei auftritt und dadurch zeigt, daß es das Wesen dieses Symbolen ausmacht. Wir werden sehen, daß die U-Form auch in großem Maßstabe die gleiche Bedeutung hat, wie übrigens schon aus Abb. 1 *f* und 2 *b* hervorgeht. Das Band mit dem durchbohrten Edelstein kommt sehr häufig als Schmuck in den Bilderschriften vor, meist an Hand- und Fußgelenken und soll da, wie späterfolgende Bilder dartun, ohne Zweifel die Symplegaden-Natur der Gelenke hervorheben (Abb. 8 *a, d, e, 11 e*). Oft hängt das Band zungenförmig aus einer Öffnung oder es sitzt an deren Einfassung, denn alle Öffnungen, besonders die des menschlichen Körpers erinnerten den Mexikaner an die Symplegaden. Bevorzugt sind unter den Öffnungen die der Nase; aber auch über der Augenhöhle (an der Braue), am Munde, im Innern der Hand, am Ohr, im Ohrschmuck und an Opferschalen kommt es nicht selten vor, endlich an allem, was aus einer Öffnung herausgeholt ist, wie Opferblut, Eingeweideopfer usw. (Abb. 6 *d, i, 11 b, 8 a, 14 c*). Eines der lehrreichsten Beispiele zeigt das Relief der steinernen Aschenbestattungskiste in Abb. 5 *a*. Der Gegenstand in der Mitte ist eine geflochtene Grashaube, die dazu diente, das Kasteiungsblut der Mexikaner aufzunehmen. Sie war fast sicher ein Abbild des Ost- oder Westberges. Man muß dies schon aus ihrer Form schließen, die an die gewöhnliche Bergform erinnert; da sie auch noch zwei Symplegaden-Merkmale an sich trägt und nur als Träger blutiger Opfergaben diente, so ist auch ihre Bedeutung der des Berges verwandt (vgl. Abb. 3 *a*).

Die untere Öffnung der Haube zeigt uns die typische Form der Symplegaden mit dem Wellenband. Oben rechts und links liegen zwei Knöpfe mit den genannten Bändern geschmückt. Das äußere Ende der Bänder ist eine ins Kleine übersetzte schematische Wiederholung des großen Hohlraumes der Haube in U-Form. An den freien Stellen rechts und links ist wieder das gleiche Motiv

im Zentrum der runden Objekte (Augen) angebracht. Im Innern der Steinkiste ragen die Bilder der kurzen Schmuckbänder aus Kreisöffnungen hervor (nicht abgebildet). Die gekrümmten Flammen unten und oben deuten hier wie auch an vielen anderen Stellen die Symplegaden des Ostens an¹. Es erinnern somit alle auf dem Stein angebrachten Symbole an das verhängnisvolle Tor zum Innern der Erde im Osten, was bei einer Bestattungskiste nicht überraschen kann.

Abb. 5 d zeigt uns eine etwas andere Form der Grashaube (*cacatapayolli*, Grasballen). Das Wellenband unten ist hier gestreckt und das Schmuckband hängt im Innern der Höhlung aus einer Öffnung. Das umrahmte Auge über



Abb. 5.

der Hauptfigur entspricht den beiden seitlichen Augen in Abb. 5 a. Die sichelförmige Gestalt der Elemente in der Umrahmung des Auges weist uns von neuem auf die Symplegaden hin.

Von den unzähligen Fällen des Vorkommens des Schmuckbandes werden aus jeder Klasse ein bis zwei Beispiele genügen. — Das Band mit seinem durchbohrten Edelstein ist übrigens manchmal wohl nur des Schmuckes wegen angebracht, wie dies ja auch bei uns für einzelne religiöse Symbole der Fall ist. — In Abb. 5 f sehen wir das Band aus den Nasenöffnungen hervorragen,

¹ „Anthropos“ X—XI [1915—1916], 273, Abb. 5.

ebenso in der großen Tiermaske Quetzalcouatl in Abb. 5 *e*, von der hier nur der Oberkiefer des Rachens zu sehen ist.

An der Braue, über der Augenhöhle, ist das Band ziemlich häufig angebracht; bei den Maya-Stämmen kommt an dieser Stelle statt seiner noch öfter sein Original, nämlich das ausgebohrte Auge vor. Abb. 5 *b*, *c* und 6 *a*, *g* zeigen diese bizarre Anordnung ganz deutlich. An der Nase des Tier-Rachens in Abb. 5 *b* ist das Band durch ein Steinmesser ersetzt, ebenso überall an der Nase des Todesgottes. Abb. 6 *a* und *b* stellen zwei Ansichten des bei allen Indianern so hoch angesehenen „Berges mit der gekrümmten Spitze“ dar, wie

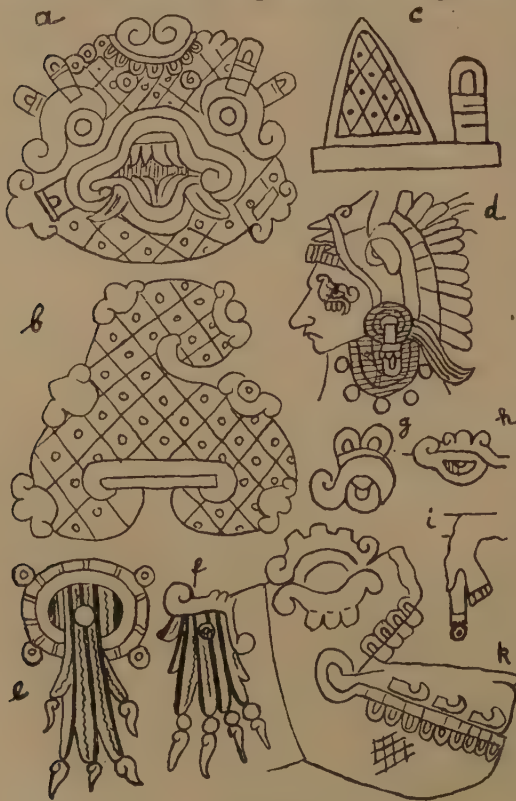


Abb. 6.

er sich als Relief auf einer Aschenbestattungskiste findet. Das Bild ist in mehrfacher Beziehung interessant. Vor allem ist darauf der Berg als Sitz des Symplegaden-Rachens kenntlich gemacht. Er ist ferner ganz mit einem Gittermuster versehen, demselben, das auch die Symplegaden-Göttin auf ihren Kleidern trägt. Die „gekrümmte Spitze“ ist auf den beiden Bildern dreiundzwanzigmal vertreten. Den Scheitel des Berges *a* umgibt ein Kranz von durchbohrten Schmucksteinen. Vielleicht soll er den Berg des Todes im Osten und *b* den Berg der Auferstehung im Westen vorstellen.

In Verbindung mit dem Munde habe ich das Schmuckband selten gefunden (Abb. 11 *a*, *b*); die Spitze des Bandes, der durchbohrte Edelstein, ist dafür an den Lippen um so häufiger zu finden (Abb. 6 *k*). Bei der Mundöffnung hat man aus unbekannten Gründen ein anderes

symbolisches Zeichen gewählt, nämlich die „gekrümmte Spitze“, von der weiter unten gesprochen wird. Beim Ohr ist dagegen das Band die Lieblingsverzierung; Abb. 6 *d*, 14 *c*, 8 *a* zeigen uns die gewöhnliche Form. Bei Abb. 6 *d* ist außerdem der kleine um die Augenhöhle gezeichnete Rachen interessant. — Zugleich möge erwähnt werden, daß auch das Bild einer Hand um die Augenhöhle vorkommt, viel häufiger allerdings um den Mund, um die Nasenöffnungen und am Ohre (Abb. 7, 10 *m*). In allen solchen Fällen ist die Hand nur Symbol, das auf die Symplegaden-Natur des Körperteiles hinweist, an dem sie angebracht ist, also der Augenhöhle, des Mundes, der Nase, des Ohres usw.

Die sonderbarste Stellung in der ganzen mexikanischen Literatur nimmt das Schmuckband in nebenstehendem Bild aus dem Tonalamatl der Aubin-

Goupil'schen Sammlung ein (Abb. 6 c). Wir sehen darauf das in der Großen Wiener Handschrift so häufig vorkommende, mit einem Netze oder einem Schachbrettmuster bedeckte Dreieck und neben ihm das Schmuckband. Das Auffällige in diesem Bilde liegt darin, daß nur hier das Band als Symbol ganz selbständig auftritt. Das Dreieck ist nämlich eine bekannte Darstellung des Symplegaden-Berges am Rande der Erde und was das Band bedeutet, geht aus dem Gegenstück unseres Bildes in der Wiener Handschrift hervor. Neben den Berg (das gefelderte Dreieck) ist dort ein deutliches, völlig gezeichnetes Tor, das Osttor der Erde, gestellt¹, hier aber statt dessen das Band; somit muß dieses Osttor in unserem Bande symbolisch zu finden sein.

Bevor wir zu einem neuen Symbol der Symplegaden übergehen, möge noch die vollständige Form des *Chalchiuhtl* (durchbohrter Edelstein) abgebildet werden, um seine wahre Bedeutung besser kennen zu lernen (Abb. 6 e, 8 f, 9 a). Aus der Öffnung des Edelsteines (Abb. 6 e) kommt ein Wasserstrom hervor, der gewöhnlich, in den ältesten Zeiten wohl ausschließlich, den Westhimmel vorstellt. Das Ganze ist eine veredelte Form des neunten Tageszeichens, von dem so viele Varianten existieren, das aber meist durch ein mit Wasser gefülltes Gefäß dargestellt wird. Seine Beziehung zu den Symplegaden geht ganz deutlich aus Abb. 6 f hervor, worin wir rechts oben die Höckerchen bemerken. Nicht weniger deutlich ist die Rachennatur des *Chalchiuhtl* in Abb. 8 f zum Ausdruck gekommen. Wir werden übrigens sogleich sehen, daß auch die zwei kleinen konzentrischen Kreise (Augen) auf dem „Wasser“ die Symplegaden andeuten sollen.

Das zwölfte Tageszeichen enthält noch zwei abgekürzte Symbole des Erd-Rachens (Abb. 4 c, d, e, f, g) und diese halte ich für die wichtigsten; sie tragen nicht nur in ihrem Vorkommen das deutlichste Zeugnis ihrer Herkunft an sich, sondern bilden auch die Brücke, auf der wir zu den Symplegaden anderer Kontinente gelangen. Die beiden Zeichen bestehen aus einem gewöhnlichen Auge mit ganzer oder halbiert Pupille (dafür öfter ein leerer Kreis, Abb. 4 g und 6 e) und aus einer „gekrümmten Spitze“. Zwar kommt das Auge häufig in der Bedeutung „Stern“ vor, jedoch ist dieser Sinn in manchen Fällen durch die Umstände ganz ausgeschlossen, wie wir schon beim ersten Beispiel zu erkennen Gelegenheit haben.

Unter allen, die Symplegaden in symbolischer Form enthaltenden Darstellungen ist die nebenstehende vielleicht die lehrreichste (Abb. 7). Sie stellt die Erd- bzw. Symplegaden-Göttin als Skelett vor, d. h. als im Osten wirkende Gottheit. Acht ihrer Gelenke sind mit einem Auge versehen, sechs davon außerdem mit einer Zahnreihe. Die Gelenke sind hier, wie auch sonst öfter, als Rachen aufgefaßt worden, an den aber meist nur mehr das Auge erinnert. In der Alten Welt kommt der ganze Rachen an solchen Stellen öfter vor, gewöhnlich allerdings auch nur das Auge allein. — Eine weitere Prüfung der Figur bringt uns die Wellenlinie der Symplegaden wieder in Erinnerung. Alle Finger von Hand und Fuß sind hier damit ausgestattet; aber nicht nur diese, sondern auch die Nasenhöhle. Die Wellenlinien am Grunde der Zahnreihen,

¹ „Anthropos“ X—XI [1915—1916], 273.

am Halsausschnitte des Kleides und im Ohrschmuck sind ohne Zweifel auch zur Verstärkung des Symplegaden-Gedankens angelegt, ebenso die aus einem Steinmesser bestehende Zunge, die großen Augenringe sowie die abgeschnittenen Hände und ausgerissenen Herzen des Halsbandes. Um eines der gebräuchlichsten Wahrzeichen der Symplegaden-Göttin, den gekrümmten Adlerfuß, nicht in Vergessenheit geraten zu lassen, sind Hand und Fuß als Vogelklauen ausgebildet. Die Haarbüschel haben ohne Ausnahme die schon oft erwähnte Form der gekrümmten Spitze und auch die Kiele aller Adlerfedern am unteren Rand ihres Kleides laufen in gekrümmte Spitzen aus. Die Verzierung etwas über dem Saume besteht aus lauter kleinen Winkeln und endlich bilden auch die beiden Enden der als Gürtel dienenden Symplegaden-Schlange einen spitzen Winkel und die Hand dient als Ohrschmuck. Diese Überfülle von Symbolen findet sich in der altmexikanischen Literatur, soweit ich sie kenne, nirgends mehr.



Abb. 7.

Um in der symbolischen Auslegung der Gelenke nicht ganz auf die Bilder angewiesen zu sein, wollen wir zuerst mittels zweier Sätze des Popol Vuh eine damit in Zusammenhang stehende Ideenverbindung knüpfen. Dort wird erzählt, wie beim Quiche-Volk nach dem Wegzug aus Tulan eine neue Art des Opfers eingeführt wurde, nämlich die Herausnahme des Herzens, und wie diese Neuerung auch von den besiegten Völkern angenommen werden mußte. „Nicht hier (in Tulan) erhielten sie ihre Macht und Oberherrschaft, sondern dort, wo man die großen und kleinen Stämme besiegte und unterjochte, als man sie vor Tohil opferte und ihm das Blut, das Leben, die Brust und die Achselhöhle aller Menschen gab . . .“ „Tohil hatte die

Öffnung gemeint, als man vor ihm alle Stämme opferte, als man das Herz aus der Brust und der Achselhöhle ausriß. Man hatte dies zu tun noch nicht begonnen, bevor Tohil dies verkündet hatte, den Tod in Schrecken und in Erhabenheit¹. Die Überlieferung, welche in dem Winkel am Achselgelenk ein Symplegaden-Symbol annahm, war also von so großem Einfluß, daß man das Herz (Symbol der Sonne) auf dem schwierigeren Weg unter dem Oberarme zum Opfer herauschnitt.

Die Ausnahmestellung des Winkels geht in Mexiko wohl auf die Vorstellungen über den alten Feuer-, Mond- und Symplegaden-Gott zurück, an dessen Bildern uns der Winkel als starke Beugung aller Glieder so befremdend

¹ N. E. POHORILLES, Das Popol Vuh, Nr. 226, S. 78 und 79.

entgegentritt. Der „Alte Gott“ sitzt mit völlig angezogenen Armen und Beinen in verkrümmter Stellung auf seinem mit Winkelmustern gezierten Thron (SE I, 335), ein winklig eingekerbtes Brett hängt meist als Schmuck auf seiner Brust und zuweilen findet sich der Winkel als Ornament auf seiner Schambinde. All das ist vielleicht, ebenso wie die „gekrümmte Spitze“, auf die Krümmung der Mondsichel zurückzuführen, vielleicht aber, und dies ist das Wahrscheinlichere, auf die Form, in welcher man die Symplegaden-Öffnung des Ostens so häufig symbolisch darstellte (Abb. 4 a, bc).

So wie der „Alte Gott“ mußten auch seine Untertanen, die im Kriege gefallenen Helden, die Hockerstellung einnehmen, und zwar nicht nur vor ihrer Verbrennung, sondern auch nach ihrem Einzug in den Osthimmel. Bekanntlich wurden die toten Krieger von den Mexikanern als höhere Wesen verehrt und bei den zu ihrer Ehre gefeierten Festen stellte man Nachahmungen ihrer Gestalt als eingebündelte Hocker öffentlich aus. Für diese Nachbildung als Hocker versagt jede Erklärung, die andere Motive sucht als die Verähnlichung mit der normalen Haltung des „Alten Gottes“. Die toten Krieger tanzten sogar im Himmel mit stark angezogenen Knien (Kodex Borgia 33). Ähnliche verkrümmte Stellungen sieht man vielfach bei tanzenden Gestalten (Abb. 18 t, n, o) und das gewiß aus dem gleichen Grunde. — Es möge hier nebenbei an die symbolische Bedeutung der Verbrennung und die rituelle Verwendung von Asche hingewiesen werden. Beide dürften aus der Vorstellung von einer Vereinigung des Neumondes mit der feurigen Sonne in den Ost-Symplegaden ihr hohes Ansehen geschöpft haben. Es scheint denn auch die Feuerbestattung bei Völkern mit reiner Mondmythologie nicht vorzukommen. Den Wert der Asche in den Augen der Indianer lernen wir am besten aus dem mexikanischen Glauben kennen, wonach die ersten Menschen aus Asche geschaffen wurden, wohl aus der Asche des im Osten verbrannten Neumondes.

Der Figur 7 verwandte Darstellungen einfacherer Art sind nicht gerade selten. Die symbolischen Augen sitzen darin nicht immer in den Gelenken selbst, man findet sie auch manchmal auf den winkelbildenden Gliedern, gerade wie die Höcker und Wülste (Abb. 8g). Einige Beispiele werden selbst den skeptischen Kritiker von der Bedeutung solcher Augen überzeugen (Abb. 9b, d, e, f, g, 8a, d). Am häufigsten trifft man das Auge als Symplegaden-Zeichen bei der Erdgöttin und ihren Verwandten, und zwar gewöhnlich auf dem Oberschenkel (Abb. 8a, d). Im Kodex Borgia steht aber statt dieses Auges an gleicher Stelle meist ein noch deutlicheres Zeichen, nämlich der sichelförmige Haken in U-Form (Abb. 8b), im Kodex Zouche-Nuttall steht dort das Steinmesser (Abb. 8c) oder ein Tlaloc-Rachen (S. 25), im Kodex Vatican B 81 das Strahlenaugen wie in Abb. 8h. Ich will hier ausdrücklich auf die abweichende Form des Auges (Abb. 8h) aufmerksam machen, weil sich diese Form auch in Asien, Europa und Afrika findet. Kodex Palais Bourbon weicht am meisten ab, er erklärt aber auch zugleich die Bedeutung des Auges am zuverlässigsten, denn hier stehen statt des Auges die uns gut bekannten Höckerchen (Abb. 8e).

Das vierte unter den beim zwölften Tageszeichen zu einer Gruppe vereinigten kleineren Merkmalen der Symplegaden war die gekrümmte Spitze. Sie wurde von den Mexikanern so häufig verwendet, daß man in den meisten

Handschriften keine Seite aufschlagen kann, ohne sie zu finden, und zwar nicht so selten, zwanzigmal auf einem Blatte. Besonders im Federschmuck ist sie eine gewöhnliche Erscheinung, sie tritt darin als einzeln stehende, stark gekrümmte Feder von meist gelber Farbe auf (Abb. 8a).

Daß die gekrümmte Spitze dort, wo sie ganz als Symbol dient, das Tor im Ost- oder Westberge der Erde bedeuten soll, hat schon Abb. 3a gezeigt. Eine wertvolle Bestätigung ihres Symplegaden-Charakters liefert uns die Anwendung der gekrümmten Spitze in solchen Fällen, worin aus anderen Zeichen schon der Sinn eines Bildes bekannt ist. So haben wir bisher feststellen können, daß die Öffnungen, Höhlungen und Winkel des Körpers von Mensch und Tier

für die Mexikaner gern gebrauchte Bilder der Symplegaden darstellen, z. B. die Augenhöhle, der Mund, die Nasenöffnungen, die Ohren, der Unterkiefer, Arm- und Beingelenke, die Hand, die Tatzen und Klauen usw. Eine

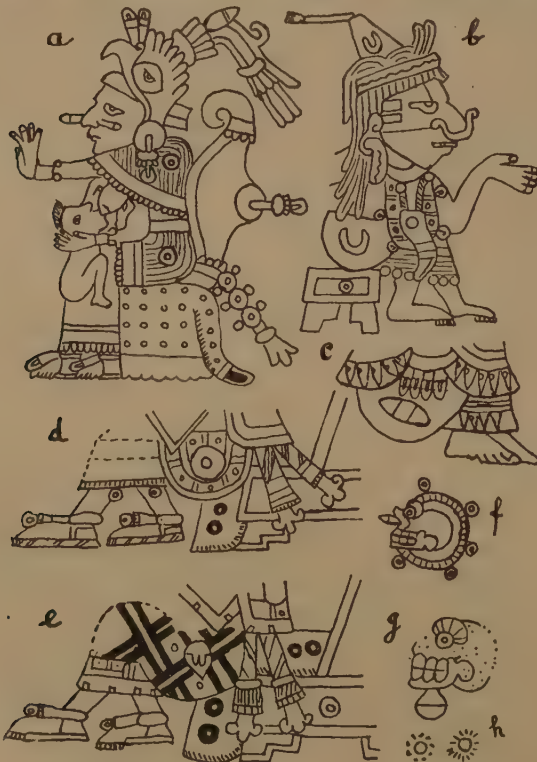


Abb. 8.



Abb. 9.

Prüfung der Handschriften und Bildwerke zeigt nun, daß sich in zahllosen Fällen bei allen diesen Objekten auch die gekrümmte Spitze, und zwar als unverkennbares Symbol findet. In Abb. 10n sehen wir die gekrümmte Spitze am Ellenbogen-gelenk, in 10a, b, c, d, f, g, i am Mund oder Unterkiefer, in 10h, e, p am Ohr, in 10g, h, k, o an der Nase, in 10a, e, f, 15e, 1e, 3l, 6g, h, k am Auge, in 11e am Fußgelenk. Letzteres Bild wird dadurch interessant, daß hier statt des gewöhnlich dort anzutreffenden Schmuckbandes dessen Original gewählt ist, nämlich das ausgerissene Auge. Andere Augen bilden einen Ring um das Gelenk. Es scheint mir ferner gar nicht zweifelhaft, daß alle die aufgerollten Kiefer, wie in Abb. 3c und 5c die gekrümmte Spitze ersetzen sollen. Ich möchte hier vorübergehend auf Abb. 14g verweisen. Die meisten Leser werden

überrascht sein, daß dieses Gefäß (wegen der scharfen Betonung der gekrümmten Spitze an Mund, Auge und Ohr) nicht aus dem mexikanischen Reiche stammt, sondern aus Peru; mit anderen echt peruanischen Gefäßen und Bildern ist es ein gewichtiger Zeuge dafür, daß sich unter den verschiedenen Elementen des Inka-Volkes auch ein asiatisch-nordamerikanisches findet.

Wir gehen jetzt dazu über, einen hervorragenden rituellen Gegenstand beim mexikanischen Kulte zu analysieren, nämlich die „Adlerschale“, und gleichzeitig zu zeigen, daß die Vorstellungen über die Symplegaden wirklich das Zentrum waren, worum sich alle anderen religiösen Anschauungen in Mexiko kristallisierten. Wenn man dies bisher nicht erkannt hat, so liegt es

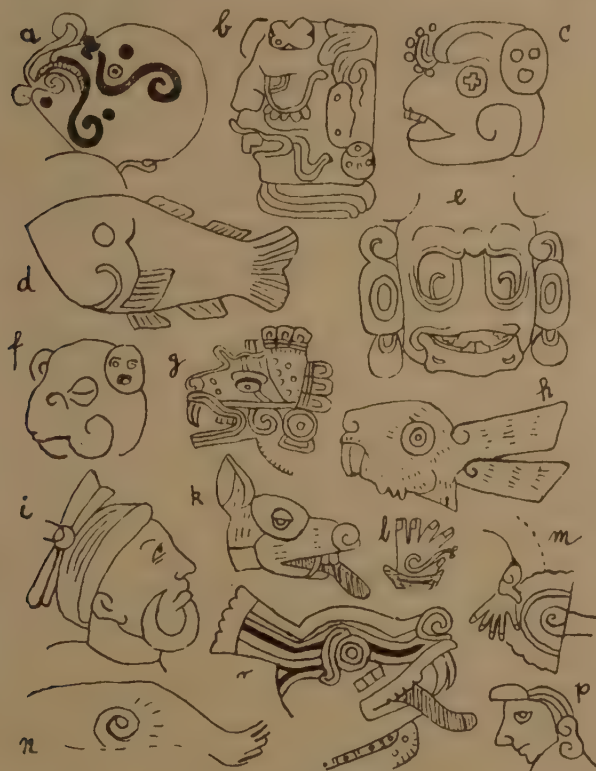


Abb. 10.

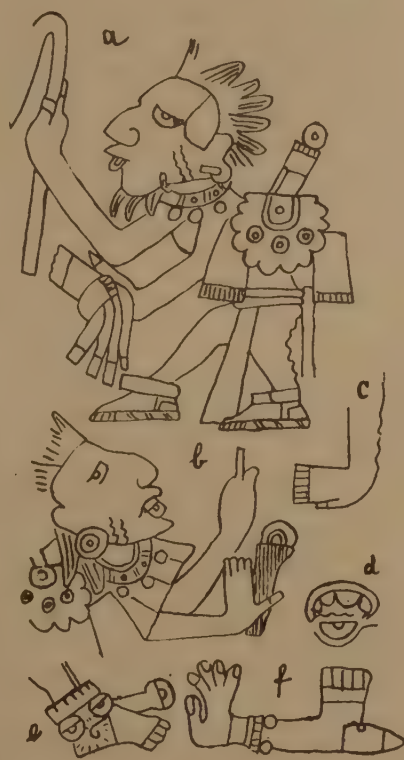


Abb. 11.

nur daran, daß die überaus zahlreichen kleinen Merkmale der Symplegaden die Aufmerksamkeit noch nicht auf sich gezogen hatten.

E. SELER hat zum erstenmal gezeigt, daß manche Schalen unserer Museen in enger Beziehung zum Opferritus gestanden sind; er hielt jedoch die Beziehung für eine äußerliche. Um ihre ganze Bedeutung zu verstehen, wollen wir damit anfangen, die auf der kostbaren Steinschale des Berliner Museums für Völkerkunde angebrachten Symbole zu analysieren (Abb. 12 a). Wir erkennen darauf alle vier bisher beschriebenen Kennzeichen der Symplegaden. Das obere Profil bildet eine Wellenlinie, die sich gleich darunter noch zweimal wiederholt (vgl. Abb. 1 f, 2 b); darauf folgt eine vierte Wellenlinie, abwechselnd mit gekrümmten Spitzen. Der ganze Rand bis zu dieser Stelle soll eine Reihe herausgerissener Menschenherzen darstellen. Nach ihnen be-

zeichnete E. SELER den Gegenstand als Blutschale zur Aufnahme des Opferblutes. — Unter dem Randwulste sehen wir ein Bild des „durchbohrten Edelsteines“ in seiner U-förmigen Gestalt, hier allerdings nicht rund, sondern eckig. Ein Vergleich mit der Darstellung des Steines im Detail der Abbildungen 5*a*, *c*, *e*, *d*, ferner mit dem Bandende von 6*a*, *c*, mit dem Zeichen über dem Auge von 6*g* und neben den Zahnreihen von 6*k* läßt darüber keinen Zweifel.

Auf der Blutschale kommt dann die Darstellung eines Schmuckstückes, das sich sehr häufig, alleinstehend oder in Gruppen, an geopfertem Gegenständen, wie am Opfergerät angebracht findet, z. B. auf Abb. 12*b*. Man gab es als Göttergewand, speziell als Gewand der Berggötter aus. Noch tiefer kommt eine Reihe Adlerdaunen mit gekrümmter Spitze; mit solchen Federn wurden die Menschenopfer häufig beklebt, besonders wenn es gefangene Krieger



Abb. 12.

waren. Am unteren Rande folgt ein Wellenband und eine Reihe von Augen. Auf dem inneren Boden der Schale ist ein Sonnenbild eingemeißelt, das an dieser Stelle gewiß gut zur Symplegaden-Schale paßt, da die Sonne täglich die Tore der Erde durchschreiten muß. Auf dem äußeren Boden befindet sich eine Erdkröte mit großem offenen Rachen und mit Augen auf den Gelenken. Man kann wohl nicht daran zweifeln, daß diese Schale, wie alle die unzähligen Opferschalen der mexikanischen und Maya-Bücher, im Kult als Stellvertreter der Symplegaden angesehen wurden.

Einige weitere Darstellungen von Schalen sollen das gewonnene Resultat ergänzen. Abb. 12*c* und *e* sind Opferschalen aus dem Maya-Gebiet; die erstere trägt über ihrer Mündung drei Zeichen, die als Kalender-Hieroglyphen den vierten unter den zwanzig Tagen des Maya-„Monates“ darstellen (*kan*), die aber nach E. SELER auch das Maisopfer symbolisieren. — Unterhalb des oberen Schalenrandes findet sich ein weiteres symbolisches Zeichen, das, ebenfalls nach SELER, aus einem offenen Rachen entstanden ist. Gegen diese gut be-

gründete Deutung hat niemand Einspruch erhoben. Die Höckerchen in der Linienmitte geben dem Rachen eine nähere Bestimmung, es ist ein Symplegaden-Rachen. — Es gibt übrigens auch Fälle, in denen der Rachen einer vollständig gezeichneten Schlange als Opfergefäß fungiert. — Das Opfergefäß (für Feueropfer) in Abb. 12 *k* trägt an seinem oberen Rande statt des Rachens die gekrümmte Spitze und etwas tiefer kleine dachförmige Striche, die oft das U-Symbol ersetzen.

Die nicht künstlerisch dekorierten Opfergefäße im mexikanischen Reiche sehen gewöhnlich anders aus. Abb. 12 *h* zeigt uns ein solches für Brandopfer; sein oberer Rand ist mit einer Reihe gekrümmter Spitzen eingefast, während vorne ein Auge oder ein durchbohrter Edelstein angebracht ist, aus dessen Mitte das bekannte Schmuckband herausragt. Abb. 12 *f* zeigt über der Öffnung des Gefäßes drei herausgerissene Augen, Abb. 12 *g* eine abgeschnittene Hand und Weinschaum. Diese Dinge sollen hier nicht wirkliche Opfer sein, sondern nur die Bestimmung des Gefäßes als eines rituellen anzeigen. Ebenso verhält es sich mit Abb. 12 *i*. Auch hier sehen wir in der Mitte ein herausgerissenes Auge, aber mit den bekannten Höckerchen am Stiele, ferner zwei Adler- oder Tigerfüße, wieder nichts anderes als Hieroglyphen, die auf das Opfergefäß und seinen Symplegaden-Charakter hinweisen. Auf Abb. 12 *l* steht das Opfergefäß im Tempeltore; sein Rand hat die Gestalt des bekannten „Nasenhalmmondes“ der Mexikaner (Abb. 8 *b*). Das Gefäß Abb. 12 *b* ist durch den Schwanz der Symplegaden-Schlange genügend gekennzeichnet. Endlich zeigt uns das Gefäß Abb. 12 *d* ganz klar, was sich die Mexikaner unter dem Bilde einer rituellen Schale dachten. Die heraussteigende Figur ist nämlich die aufgehende Sonne. Das Bild findet sich am Anfang der einzigen astronomischen Mitteilung des Kodex Zouche-Nuttall über die wahre Länge des Sonnenjahres. Die Bedeutung der Wellenlinie am oberen Rande der Schale ist uns schon genügend bekannt.

An dieser Stelle soll eine Überlegung allgemeinerer Art eingeflochten werden. Man kann aus den bisher verwerteten Angaben der Bilderschriften wohl zur Überzeugung gelangen, daß die vernünftlichen Tore der Erde und des Himmels für die Stämme Zentral-Amerikas von großem Interesse waren; es läßt sich aber daraus noch nicht sicher erkennen, ob etwa dieses Interesse sich in erster Linie auf den Mythos als poetisches Produkt beziehe oder ob der religiöse Gedanke den Ausschlag gab. Bedeutende Mythenforscher haben ja hervorgehoben, daß ein Mythos zur Zeit seiner Bildung mit der Religion keinen Zusammenhang gehabt haben soll. Wir wissen aber auch anderseits, daß sich in den meisten Fällen im Laufe der Zeit dieses Verhältnis änderte, wenn es wirklich ursprünglich bestanden hätte. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, die Traditionen über das Tor des Himmels und der Erde noch von anderer Seite aus zu beleuchten. Schon zum voraus ist zu erwarten, daß nicht viel offen liegendes Material gefunden werden kann. Wir wissen ja, wie schwer es hält, aus einem Volksstamme die letzten Geheimnisse seines religiösen Lebens herauszuziehen. Ein lehrreiches Beispiel aus Mexiko möge das bestätigen. Es ist K. TH. PREUSS durch mühsames Studium im Laufe eines einjährigen Aufenthaltes unter den Cora und Huichol, zwei den Mexikanern

verwandten Stämmen im Staate Jalisco, gelungen, eine Menge von Mythen, Gesängen und religiösen Anschauungen zu gewinnen, die er in einem starken Bande veröffentlichte. Aber ihr eigentliches Heiligtum, die von ihnen verehrte Schale durfte er nicht einmal sehen. Einer der Indianer stellte ihm zwar eine ähnliche Schale her, das ganze Geheimnis ihrer Bedeutung gab aber niemand preis. Erst von der Untersuchung E. SELER's über die Blutschalen angeregt, sprach PREUSS lange nach seiner Heimkehr den Gedanken aus, die Zeichnung auf dem Grunde der Schale müsse die Sonne bedeuten. So kam er zu der Ansicht, „daß die Schale die Welt darstellt, nämlich innen die Oberwelt, den Himmel, die Sonne und unten die Unterwelt, die Nacht¹.“ Viel näher liegt es doch wohl schon nach dem unmittelbaren Augenschein, diese sowie alle rituellen Schalen als Bilder der Symplegaden anzusehen. Man kann dafür noch drei Gründe anführen. Bei der Unterwerfung der genannten Stämme im Jahre 1722 wurde unter anderem ein im Haupttempel verwahrtes, mit dem Bilde der Sonne geschmücktes Steingefäß gefunden und nach Mexiko gebracht; dabei wurde von den Eroberern bemerkt, daß dem Gefäß in jedem Monat ein Kind geopfert worden sein sollte (SE III, 355). Dieser Kult ist nur unter der Annahme verständlich, daß man die Schale als den Aufenthaltsort einer Gottheit angesehen hat. Nun bemerkt K. TH. PREUSS, daß nach dem Glauben der Cora „in der Mitte der Schale die Mond- und Erdgöttin wohnt“²; letztere war aber in Mexiko an erster Stelle die Gottheit der Symplegaden³. Die Wahl einer Schale als Symbol dieser Göttin entspricht übrigens ganz den Traditionen der Autoren altmexikanischer Handschriften, denn nicht selten findet man da neben ihr außer der Schale auch den Krug, das gewöhnliche Netz (Abb. 15 b, c) und das Spinnen-Netz, die Schlinge, den Adlerfuß, den durchbohrten Edelstein, den „Nasenhalm“, die Nasentreppe, das Tor, die Klappkiste, die Meerschnecke, die Schildkröten- und Schildschale u. a. — Selbst die Lage des Altares auf dem Festplatze der Cora weist auf die Symplegaden-Natur ihres Heiligtumes hin. Nach ihrer Erklärung ist ihr Festplatz ein Bild der Erde. Wenn nun der Altar mit der Schale am Rande des Festplatzes steht, so muß man den Schluß ziehen, daß auch das Vorbild der Schale am Rande der Erde liegt. Mir scheint, schon das Sonnenbild auf dem Grunde der Schale spricht deutlich genug.

Einen nicht unwichtigen Aufschluß über diesen Gegenstand gibt uns LUMHOLTZ, der gleichfalls im Gebiete der Cora und Huichol monatelang erfolgreiche Studien machte. Über ihre Tempel berichtet er, daß sich darin eine mit symbolischen Figuren besetzte Steinscheibe befindet, hinter welcher der Priester mit seiner Trommel Platz nimmt. Er brachte in Erfahrung, „daß in dem Haupttempel des Landes, dem Tempel des Feuergottes in Toapuli bei Santa Catarina, unter der eben erwähnten Steinscheibe sich eine Höhlung befinde, die ein altes Idol des Gottes, auf einer Steinscheibe (ähnlich der oberen) stehend, und allerhand zu dem Idol gehörige Ausrüstungsstücke und Weihgaben

¹ K. TH. PREUSS, Die Opferblutschale der alten Mexikaner, erläutert nach den Angaben der Cora-Indianer. Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 43 [1911], 305.

² l. c. 306.

³ „Anthropos“ IX [1914], 381 ff.

berge.“ „Das Gleiche soll in den anderen Tempeln des Landes der Fall sein“ (SE III, 363). Wir werden bald erfahren, daß auch in der ältesten Religion Chinas eine Höhlung in der Erde eine bedeutende Rolle spielt.

Wenden wir uns aber wieder nach dem Süden, und zwar zuerst zum vorkortesianischen mexikanischen Reiche. Das ganze Jahr hindurch wurde von den Tempeln aus, kurz vor Mitternacht, durch Hörner und Trompeten ein Zeichen zum Aufstehen gegeben. „Sofort erhoben sich alle in den Tempeln und in allen Privathäusern, um den Götterbildern Blut und Rauchopfer darzubringen“ (SA II, Anh.). Das Blut entnahmen die Mexikaner den Ohren, der Unterlippe, der Zunge, den Armen und Beinen, und zwar bei den Gelenken, natürlich nur in geringer Quantität. Die Beziehung zu den Symplegaden geht aus diesen verschiedenen Entnahmestellen hinreichend hervor. Das Blut strich man bei feierlichen Anlässen auf die Spitzen von Agaveblättern und steckte letztere in eine Grashaube, die, wie wir gesehen haben, ein Bild des Symplegaden-Berges darstellte. — Es hatte wohl auch seine Bedeutung, wenn die Berggötter gegen Gelenkrheumatismus angerufen wurden, wenn man zur Buße auf Knien und Ellenbogen sich bewegte, wenn kranken Kindern Kopalkugeln (vom Feueropfer) an Hals, Hand- und Fußgelenke gebunden wurden, wenn beim zwölften Feste dieselben Gelenke mit Federn beklebt oder bei einer anderen Gelegenheit mit Asche gerieben wurden, wenn beim Ballspiele der Ball (der Sonne oder Mond vorstellte) nur mit den großen Gelenken gestoßen werden durfte und ähnliches mehr.

Das kleine Blutopfer war auch in Yukatan bei den Maya im Gebrauch. Als der Quiche-Stamm von Tula weggezogen war, gebot ihm Tohil, seine oberste Gottheit: „Noch bleibt euer Dank. Durchlöchert eure Ohren, stechet eure Ellenbogen, opfert euer Blut¹.“ Beim Erscheinen des Sonnenlichtes wurde Tohil in Stein verwandelt. Die Stammväter der Quiche „durchbohrten sich vor dem Gotte die Ohren und die Ellenbogen, sammelten das Blut und schütteten die Schale aus in den Mund des Steines“ (Popul Vuh 258). Der Stein war also eine Schale und Tohil hatte sich in eine Steinschale verwandelt.

Nicht nur die täglichen kleinen Opfer der Mexikaner, auch ihre größten und feierlichsten, bei denen nach Herausnahme des Herzens das Blut der geopfert Menschen über die Treppe der Tempelpyramide fließen mußte, hingen mit dem Kulte der Symplegaden zusammen. Das lehrte uns die bildliche Darstellung der geöffneten Herzgrube, die mit den zwei Hauptformen der Symplegaden völlig übereinstimmt. Die Mexikaner verglichen denn auch ausdrücklich die geöffnete Brust mit klappenden Toren (SA 298). Die Nachahmung des Naturvorganges durch die Opferhandlung sollte den Himmelskörpern, in Mexiko besonders der Sonne, „dem Herzen des Himmels“, die Schwierigkeiten beim Aufgang überwinden helfen. Die Mexikaner dachten hierin nicht anders als z. B. die Chinesen, von deren Glauben ED. CHAVANNES² bemerkt: „Der Mensch kann auf Vorgänge der physischen Welt Einfluß ausüben durch Handlungen, die denen der Natur ähnlich sind.“

¹ N. E. POHORILLES, Das Popul Vuh, Nr. 228.

² CHA 498, 501.

Die bisherigen Ausführungen lassen uns jetzt auch einzelne Gebräuche der Mexikaner, die als isolierte Erscheinungen die Verwandtschaft mit dem Symplegaden-Kult weniger deutlich an sich tragen, doch noch mit dieser ältesten Basis ihrer religiösen Anschauungen verbinden.

Zum feierlichsten Schmucke der mittelamerikanischen Indianer gehörte das Halsband (Abb. 14 *c*, 8 *b*, 11 *a*, *b*) und der gewöhnlich damit verbundene Brustschmuck. In der Umgebung der Hauptstadt wurde er zwar selten angelegt, dafür kann man aber in manchen Codices kaum ein einziges unter den Hunderten von Götterbildern finden, das diesen Schmuck nicht trüge. Das Band um den Hals oder statt dessen der Ring muß eine wichtige Bedeutung besessen haben; leider wissen wir darüber wenig. Die einzige gelegentliche Bemerkung SAHAGUN'S ist aber doch hinreichend, um das geheimnisvolle Schmuckstück hoch einzuschätzen¹. Er sagt nämlich, daß den Söhnen der Großen, die häufig schon in zartem Alter in das gemeinsame Erziehungshaus (*calmecac*) gebracht wurden, dort ein hölzerner Ring um den Hals gelegt wurde. In dem Ring wohnte, wie sie glaubten, nach der Zeremonie eine Seele des kleinen Indianers, und mit diesem Ring blieb diese Seele im Erziehungshaus, auch wenn der Zögling für einige Jahre ins Elternhaus zurückkehrte. — Ich will hier gleich anfügen, daß auch die heutigen kleinen Chinesen und nur die kleinen, oft einen Halsring tragen, allerdings aus Edelmetall. — Das am häufigsten auf dem mexikanischen Halsband angebrachte Ornament ist nun auch auf der Symplegaden-Schlange zu sehen (z. B. Abb. 3 *d*, 13 *l*) und manchmal am Rande des Brandopfergefäßes. Bei den Maya bestand das Halsband meist aus einer Perlenschnur, deren Elemente „durchbohrte Edelsteine“ waren (Abb. 3 *m*), oft auch, wie in Palenque, stilisierte kleine Schädel.

Wichtiger für unsere Zwecke ist der Brustschmuck, der wahrscheinlich aus einer Tasche entstanden ist. Eine sehr häufige Form ist Abb. 13 *a*. Die Bänder an seinem unteren Rande haben wir schon kennen gelernt; sie geben Zeugnis dafür, daß hier ein Erinnerungszeichen an die Symplegaden vorliegt. Ein anderer Brustschmuck, Abb. 13 *b*, enthält die große Form des „durchbohrten Edelsteines“, darunter eine Schlinge. Abb. 13 *d* ist ein stilisiertes Netz, ebenso der untere Teil von Abb. 13 *p* und *t*. Abb. 13 *c* zeigt uns einen mit Schmuckbändern besetzten Winkel; fast sicher sind auch die brettartigen Anhängsel in Abb. 13 *s*, *l*, *v* nur der Winkel und Kerben wegen gewählt worden. Die in Abb. 13 *s* und *v* vorkommenden Augen verstärken den Hinweis auf die Symplegaden. Abb. 13 *i* enthält das mit Augen geschmückte Wellenband, 13 *f* ist ein geschliffener Muschelring, dem wir noch anderswo als Symplegaden-Symbol begegnen werden, 13 *g* ist eine angeschliffene Meerschnecke mit „gekrümmter Spitze“ und Wellenlinie, 13 *h* ein Steinmesser mit geöffnetem Rachen, 13 *k* ein Unterkieferknochen, 13 *m* ein Auge mit halbverdeckter Pupille, um an die U-Form zu erinnern; verwandt damit sind Abb. 13 *n* und *o*. In letzterer Figur sind die herausgerissenen Augen bemerkenswert, die, wie wir wissen, in den meisten Fällen durch das Schmuckband ersetzt sind. Abb. 13 *r* ist ein Tigerfuß, 13 *u* enthält neben dem Schmuckband einen „Nasenhalb-

¹ I. c. Anhang zu Buch III, Kap. 7.

mond“. Daß es bei diesem letzteren vor allem auf die U-Form ankommt, lehrt uns Abb. 13 *q* und *l* (Symplegaden-Schlange). Beide sind aus der Symplegaden-Form Abb. 13 *e* entstanden. Der Tiger in Abb. 13 *p* ist eines der gebräuchlichsten Symplegaden-Tiere. Es scheint endlich überhaupt keinen Brustschmuck zu geben, der nicht an die Symplegaden erinnern sollte. Fast im ganzen Kalendergebiete trugen die Priester in der Hand oder um den Hals eine Tasche, worauf im Kodex Borgia der Abendhimmel gemalt ist.

In Hinsicht auf spätere Ausführungen über die Alte Welt sollen hier der Rolle des Tores in Mexiko einige Worte gewidmet sein. Das dritte der zwanzig Tageszeichen des Kalenders (*calli*) wird fast immer als Tempel gezeichnet, es bedeutet „Haus“. Auffällig an seinem Bild ist zunächst die Größe seines stets offenen Tores im Verhältnis zum Ganzen. Die drei Steine der Toreinfassung

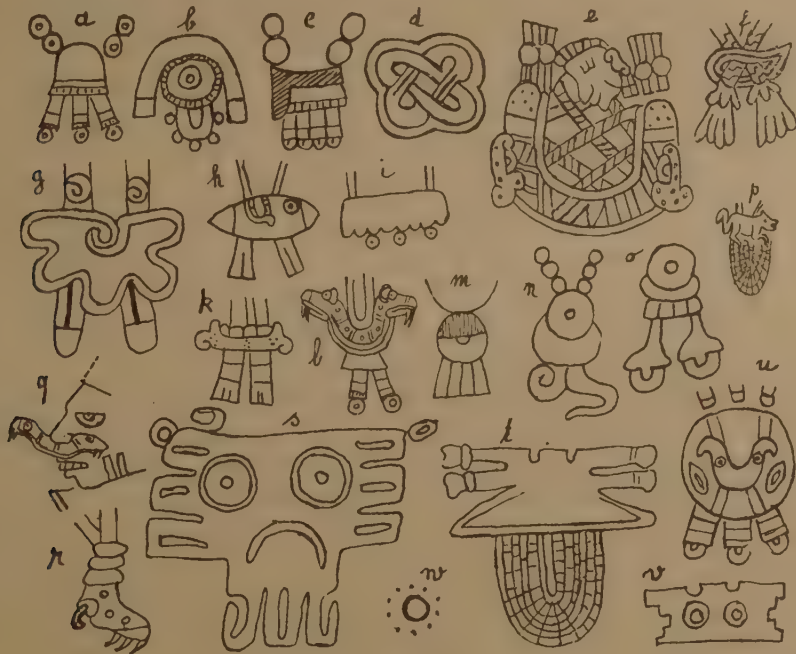


Abb. 13.

heben sich immer deutlich ab und erinnern so an den einfachsten „Tempel“ der Symplegaden-Göttin Tlaçoltéotl, der, über einer Pyramide stehend, nur aus drei ein Joch oder Tor bildenden Stangen besteht, um die sich die Wächterschlangen winden. Unter dem Stangentore liegt manchmal ein großes Steinmesser mit geöffnetem Rachen, das gerade eine menschliche Figur verschlingt, die auch hier, wie in anderen Fällen, den Mond bedeuten dürfte (Kod. Vat. 11).

Noch eigenartiger ist die bei weitem häufigere Darstellung des Tempels von der Seite gesehen, also um 90 Grad gegen die Vorderansicht gedreht. Bei dieser Stellung könnte man das Tor nicht mehr sehen, sondern nur die Seitenwand des Tempels. Das schien aber den Mexikanern offenbar ganz unpassend und so zeichneten sie in diesem Fall einen Schnitt durch das Tor, wodurch zugleich die Idee des offenen Rachens deutlicher zum Ausdruck kam; das Dach dagegen hat seine natürliche Gestalt.

Die volle und oft mit großen künstlerischen Mitteln durchgeführte Rachenform des Tores ist übrigens nicht selten bei Tempeln anzutreffen¹. — Im Innern des Tores sieht man vielfach ein Stück des Nachthimmels dargestellt, auch zuweilen ein Netzmuster oder die (untergehende) Sonne, was nur dann einen Sinn hat, wenn das Tor wirklich die Symplegaden vorstellt. — Die blutigen Opfer der Semiten über, unter oder vor dem Tore bringen wohl auch eine Symplegaden-Erinnerung zum Ausdrucke. Bei ihnen wird das Opferblut auf das Tor gestrichen.

Bei den Maya hieß das dritte dem Tempeltor entsprechende Tageszeichen *akbal* (Nacht) und war hieroglyphisch durch eine Art Rachen dargestellt. „Die Nacht ist das dunkle Haus der Erde, das die Toten in seinem Schoße aufnimmt und in dem auch die Sonne zur Rast geht. Die Mexikaner verknüpften das (dritte) Tageszeichen *calli* mit der Region des Westens, der Gegend, wo die Sonne untergeht“ (SE I, 460).

Die Tradition, wie sie von den ersten Missionären aufgezeichnet wurde, ist naturgemäß weit zurückhaltender in ihren Aussprüchen über das Tor. Alle Völker suchen ja die Profanation ihrer höchsten Kultform durch Fremde so weit als möglich zu verhindern. Nur eine Notiz von SAHAGUN besitzen wir, die sich deutlich mit dem religiösen Charakter der Tore befaßt. Vorausgeschickt sei, daß die Kehrarbeit in den Tempeln als wichtiges devotionales Werk galt, das sogar von den Kindern der Großen und unter Umständen von den Fürsten selbst ausgeübt wurde. Nun lesen wir bezüglich der Privatwohnungen bei SAHAGUN folgendes: „Sie trugen große Sorge, jeden Morgen zu Ehren ihrer Hausgötter den Hof und die Schwelle der Türen zu kehren. Der Herr und die Herrin des Hauses waren gehalten, alle Bewohner zu ermahnen, diese Pflicht zu erfüllen“ (SA II, Anh.). Auch die Chinesen kehrten in der Not die Altäre, um Hilfe von der Gottheit zu erlangen. In Mexiko war der Besen ein Symbol der weiblichen Gottheit, und zwar ein hoch angesehenes, wie uns das grosse Besenfest zeigt. In China dient noch heute ein Papierbesen zu Zauberkünsten. Er nimmt nämlich eine gespensterhafte Seele („souffle fort“) des gerade Gestorbenen beim Kehren auf und hält sie fest („Anthr.“ X—XI [1915—1916], 736).

Als letzte Elemente der hier behandelten Symbole seien die Treppe und der Mäander besprochen, zwei über die ganze Erde verbreitete bevorzugte Objekte der Darstellung mythologischer Ideen. Selten kommt aber die Verbindung beider Elemente vor und gerade diese gehört in Mexiko zu den gebräuchlichsten Ornamenten. Daß die Treppe ein Sinnbild der Symplegaden war, geht unmittelbar aus den beiden Abbildungen 14a und 15a hervor. Beide Treppen tragen Zähne und Augen und sind als Rachen aufgefaßt, wohl in Anlehnung an den Bericht über die steile Treppe zur Unterwelt. Die letztere der beiden verschlingt gerade eine menschliche Figur (Mond?). Es ist kaum zweifelhaft, daß die Treppe vor dem Opfersteine der Stufenpyramiden an den Weg zur Unterwelt erinnern sollte. Bekanntlich wurden die geopfert Menschen über die Stufen heruntergerollt oder gestoßen. „Vom (Opfer-)Stein aus bis zum

¹ E. SELER, Die Quetzalcouatl-Fassaden yukatëkischer Bauten, Berlin 1916.

Fuße war ein Strom vom Blute der Geopferten“ (SA 172). Es ist deshalb nicht unwahrscheinlich, daß anfangs auch der Treppe selbst Opfer dargebracht wurden. Darauf weisen manche Bilder deutlich genug hin, z. B. Kodex Zouche-Nuttall 79. Hier sieht man den Pyramidenaltar mit der Treppe, worüber ein Blutstrom läuft, aber nicht den geopfert Menschen. Auf dem Gipfel befindet sich nur die gut gezeichnete große Symplegaden-Öffnung mit ihrem Wellenbunde. Zwei Gottheiten oder Priester in Göttergewändern tanzen vor der Öffnung und zeigen darauf hin.

Der Mäander kommt in Mexiko fast nur als Fortsetzung der Treppe vor und geht leicht in die gekrümmte Spitze über (Abb. 14 *b, e, f*).

Manchmal degenerieren beide zu einer einzigen Wellenlinie, so besonders an der Krone Quetzalcoatl's, was wieder auf ihren Symplegaden-Charakter hinweist. Mäander und Treppe in Peru zeigt uns Abb. 14 *g*.

Über das relative Alter des Kultes geben uns die mexikanischen Handschriften keine direkte Auskunft. Trotzdem läßt sich durch Kombination der bildlichen Darstellungen mit den alten Überlieferungen ein brauchbarer Anhaltspunkt darüber gewinnen. Die sehr angesehenen alten Götter Tonacatecutli und Tonacaciuatl waren nach mexikanischer Tradition die einzigen Gottheiten der ersten Tolteken; von letzteren leiteten bekanntlich alle Stämme des großen Kalendergebietes ihre Kultur her. Nach den Berichten, die SAHAGUN gewinnen konnte, „hielt man es für sicher, daß sie seit mehr als 2000 Jahren dieses Land bewohnen“, also etwa seit dem Ende des römischen Königums. In Anbetracht der sorgfältigen und vielhundertjährigen astronomischen Beobachtungen der Mexikaner kann man nicht alle derartigen Angaben ver-

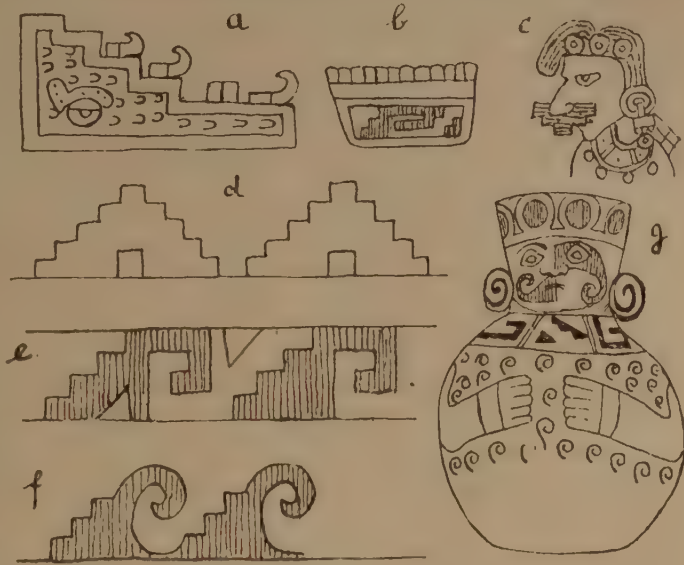


Abb. 14.

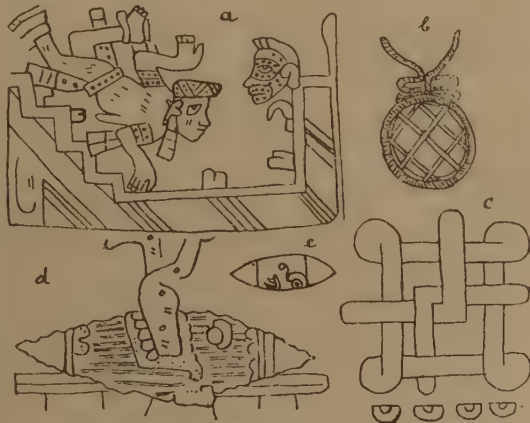


Abb. 15.

¹ SAHAGUN, Vorwort zum ersten Buch.

werfen. Woher die Tolteken gekommen sind, bleibt dagegen völlig unsicher. Wir werden später finden, daß sie mit großen Völkern der Alten Welt in entfernter Verwandtschaft standen. Über ihren Namen möchte ich eine kurze Bemerkung anfügen. Die Wurzel *tol* oder *col* bedeutet nach SELER etwas Gekrümmtes. Vielleicht wurden sie von den Ureinwohnern Amerikas Tolteken genannt, weil sie die gekrümmte Spitze mitbrachten.

Die Bilder der Tolteken-Götter geben uns nun sichere Anhaltspunkte dafür, daß sich ihr Hauptcharakter auf die Symplegaden gründete. Bezüglich der weiblichen „alten Gottheit“ muß man, auch abgesehen von den Bildern, zu diesem Schlusse gelangen. Die führenden Mexikanisten halten sie nämlich für eine andere Form der Tlaçolteotl, diese aber war vor allem anderen die Göttin des westlichen Tores am Horizonte. Ihre Heimat Tamoanchan, ihr ganzer Schmuck, ihr Tempel in Gestalt eines Tores, das dort befindliche menschenfressende Steinmesser, die Begleitschlange, sowie ihre engen Beziehungen zum Ballspielplatze weisen zu deutlich darauf hin.

Mehrere der in vorhergehenden Abbildungen besprochenen Kennzeichen sind geeignet, diese Umstände noch stärker hervortreten zu lassen. Keine andere Gottheit trägt nämlich so viele Merkmale der Symplegaden an sich als das Bild Tlaçolteotls in Abb. 7 und keine ist auch nur annähernd so häufig mit dem Augenornament geschmückt. Den „Nasenhalsmond“ besitzt nur noch der Weingott in gleichem Maße wie sie. Ihre nächste Verwandte, die alte Göttin in Abb. 11 *b* trägt (gleich ihrem Gemahl in 11 *a*) das große Symplegaden-Symbol¹ auf dem Rücken, ein ausgerissenes Riesenauge in der Hand, zwei Wellenlinien am Unterkiefer, den Halsring, das Schmuckband im Munde. Diese Kennzeichen dürften ihrer Häufung wegen charakterisierenden Wert besitzen.

Zum Schlusse dieses Abschnittes möge noch auf ein Mißverständnis aufmerksam gemacht werden, das sich beim Studium der mexikanischen Handschriften leicht einstellt. Wer immer wieder die menschenfressenden Rachen, die den Mond und die Sonne verschlingenden oder bedrohenden Gestalten, die unzähligen Knochengerüste, die grinsenden Schädel, die Totenbeine u. dgl. betrachtet, der könnte dazu verleitet werden, darin nur unheimliche Kräfte zu sehen. Solche sind ja in den Ost-Symplegaden sicher gefürchtet worden, aber auch nicht überall. Die West-Symplegaden dagegen sind vorwiegend glückbringende Mächte, wenigstens solange sie noch mit der Mondmythologie, wenn auch in loser Verbindung stehen; durch sie wird dem Himmel der junge, wachsende Mond neu geschenkt und alles Leben im ganzen Volke wie beim Individuum hat dort, in der „Region der Weiber“², seinen Ursprung. Der durchbohrte Edelstein scheint diese segenspendende Westmacht am stärksten zum Ausdruck zu bringen, dann kommt aber gleich der Tier-Rachen als Maske, aus dem unzähligemal das Gesicht des tapferen Kriegers hervorschaute.

Wir wenden uns nun nach Westen, überschreiten den Stillen Ozean und vergleichen die seltenen alten Bilderdokumente im Herzen Asiens mit denen von Mexiko. Das Beginnen scheint gewagt. Schreibt doch selbst CONRADY, wo

¹ Vgl. Kodeř Žouche-Nutall 9, oben rechts.

² SE I, 322.

er die durchlochten Zeremonienbeile in China und Mexiko erwähnt: „So sehr ich nun zwar davor scheue, die längst zu Grabe getragene Hypothese von chinesisch-amerikanischen Urbeziehungen wieder aufzuwärmen, so fühle ich mich doch um so mehr genötigt, diese unerwartete Übereinstimmung wenigstens zu registrieren¹.“ Durchbohrte Steine dürften aber doch noch eines Tages dazu beitragen, die Scheu CONRADY's und anderer Forscher, am meisten die der Amerikanisten, zu besiegen. Mir scheint sogar, daß schon die hier wiederzugebenden Proben aus der mythologischen Bildergalerie Zentral-Asiens und seiner Einflußsphäre hinreichen, um übertriebene Bedenken zu zerstreuen.

Als erstes prüfen wir Abb. 16 c, einen liegenden Hirsch aus dem sibirischen Altai-Gebiet. Sein Schultergelenk trägt in großer Ausführung die gekrümmte Spitze, ebenso das Halsgelenk, ferner sind noch Ohr und Nase damit aus-



Abb. 16.

gestattet. Der auffällige Kreis am Unterkiefer weist nicht minder deutlich auf die Symplegaden hin. In Abb. 17 w ist nicht nur der Unterkiefer, sondern auch das Ohr mit einem symbolischen Kreis ausgestattet. Der Unterkiefer in Abb. 17 s ist durch seine Höckerchen bemerkenswert, er könnte statt in Sibirien auch in einer mexikanischen Handschrift gezeichnet worden sein. Ebenso verhält es sich mit den Augen der vier Kniegelenke des Pferdes in Abb. 16 d. Der Pferdekopf in Abb. 16 g ist durch die gekrümmte Spitze im Ohr von Bedeutung. Das Fabeltier Abb. 16 h trägt auf den beiden oberen Gelenken statt der Kreise eine spitz-eiförmige Figur, die auch in Mexiko häufig als Symplegaden-Symbol angetroffen wird. Man braucht nur den für gewisse Götter, besonders für den „Alten Gott“ sehr gebräuchlichen Brustschmuck in Abb. 16 i anzusehen, um darin die Figur aus Sibirien wieder zu erkennen. Noch mehr würde die Ähnlichkeit hervortreten, wenn die beiden Vertiefungen auf dem Goldschmuck Abb. 16 h noch mit den dazugehörigen Edelsteinen ausgelegt wären. Bei anderen sibirischen Figuren aus Goldblech mit Edelsteinen finden wir in der Tat die Form Abb. 16 k. Wieder andere bilden eine Kombination aus der gewöhnlichen Augenform mit dem spitz-eiförmigen Gebilde, so in Abb. 16 l; diese sind häufig auf dem Oberschenkelgelenk der Pferde angebracht. Die Inkrustation mit Edelsteinen war auch in Mexiko ein oft angewandtes Kunstmittel; man benutzte es hier allerdings an anderen, aber ebenso

¹ CONRADY, „China“ in v. PFLUGK-HARTUNGS Weltgeschichte, Orient, Berlin 1910, S. 505.

charakteristischen Stellen, besonders gern am Nabel, an der Herzgrube und an den Zähnen.

Abb. 16 *h* zeigt noch eine wichtige Erscheinung, die den Archäologen seit langer Zeit aufgefallen ist. Man hat sie sogar als eines der Kennzeichen des alten sibirischen Stiles angesehen. Das hier dargestellte Tier wendet nämlich den Kopf zurück und scheint sich zu beißen. Die Beschäftigung des Rachens ist überhaupt ein Lieblingsgegenstand der Darstellung. Man trifft ganze Reihen von Figuren, die sich selbst oder ihre Nachbarn beißen. Die zahlreichen aus skythischem Gebiete stammenden Tierkämpfe und Jagdszenen stehen offenbar mit diesen Verhältnissen in Zusammenhang, zumal die Skythen kein hervorragendes Jägervolk gewesen sind. Wie soll man anders verstehen, daß z. B. ein vom Löwen angegriffenes und gebissenes Pferd seinerseits den Löwen beißt? Bei solchen Bildern scheint es die Absicht des Künstlers gewesen zu sein, die Aufmerksamkeit des Beschauers auf den Rachen zu lenken. Wir werden in China, Japan und Ozeanien eine gewisse Parallele hiezu antreffen, denn auch dort sind die Rachen tätig, wenn auch in anderer Weise. Sie halten nämlich eine Kugel, einen Hohlzylinder, einen mondformig gekrümmten Gegenstand und anderes zwischen den Zähnen. Daß dieses gleiche Motiv in Mexiko nicht unbekannt war, zeigt uns Abb. 17 *v*.

Die Autoren der bisher vorgeführten Bilder waren höchstwahrscheinlich die Skythen Zentral-Asiens (Saken). Ein Zweig dieses fähigen Volkes hatte sich schon sehr frühe in Südost-Europa angesiedelt und war da zu ziemlich hoher Kultur gelangt. Von ihnen stammt das Bild des Wolfes in Abb. 16 *a*, das leider stark beschädigt ist. Auf dem Knie des Hinterbeines und der Schulter des Vorderbeines ist ein Auge eingezeichnet; auf dem hinteren Schultergelenk noch eine gekrümmte Spitze. Auf dem Vorderbein war ursprünglich ein ganzer Kopf angebracht, dessen Rachen am Knie endigte, er ist durch die Verwitterung undeutlich geworden. Bei vielen anderen uns erhaltenen Bildern sind solche Köpfe, Rachen und Schnäbel vollständig sichtbar. Die Skythen gingen soweit in der Erfindung fabelhafter Formen, daß sie z. B. die Flügel eines Pferdes als Fische modellierten, deren geöffnete Rachen scheinbar in das Schultergelenk beißen.

Von einem Skythen mit griechischer Schulung rührt das Bild des Löwen Abb. 16 *b* her. An Hinter- und Vorderbeinen ist die gekrümmte Spitze scharf ausgeprägt. An das Auge Abb. 16 *f* von einer skythischen Figur ist auffallenderweise die mexikanische U-Form angesetzt, die sich dort gewöhnlich als Symbol der Symplegaden am Ende des Schmuckbandes findet (Abb. 5 *c, d, e, f*). Die Ziege Abb. 16 *e* stammt aus Klein-Asien, die Archäologen schreiben sie einem von den Skythen beeinflussten Künstler zu. Da sich aber auch in Klein-Asien selbst, bei den Hettitern, Symplegaden-Symbole finden, so wäre die Annahme direkten skythischen Einflusses nicht nötig.

Das Pferd Abb. 16 *m* mit dem großen „Auge“ auf dem hinteren Schenkel stammt von einem alten persischen Teppich in Köln. Der skythische Einfluß ist offenbar auch in Persien eingedrungen, aber nur in untergeordnetem Grade, ich habe für dieses Gebiet nur die leicht zugänglichen Werke durchgesehen und darin nicht mehr als vier deutliche Fälle unserer Symbole entdecken können. Einer von ihnen ist in Abb. 17 *t* kopiert, es ist der Kopf eines persisch-

babylonischen Fabeltieres auf glasierten Ziegeln, die sich im Berliner Museum befinden. Die Nase besteht aus einer einzigen gekrümmten Spitze. Nicht viel häufiger scheinen sich die Symbole in Vorder-Indien zu finden. Bei den reinen Semiten habe ich gar keines von den Symbolen gefunden, obgleich es fast sicher ist, daß der Symplegaden-Kult unbewußt noch heute bei ihnen fortlebt¹. Die blutigen Opfer am Tor ihrer Städte und Häuser und die hohe Wertschätzung der Tore, die sich im privaten und öffentlichen Leben zeigt (Abhaltung der Gerichte usw.), sowie das häufige Vorkommen der Tore in der poetischen Sprache der Semiten weisen darauf hin.

Das innerasiatische Stammvolk der Skythen hat im hohen Altertum noch andere Ableger nach dem Westen entsandt: Künstler in der Metallbearbeitung wie sie selber. Ja es scheint fast, als ob die ganze Kunst des Gold- und Bronzeschmuckes in Europa von ihnen beeinflußt war. Wir erkennen ihre Schüler in der vorhellenischen Kultur Griechenlands mit ihren Schätzen in Kreta und Mykene. Die gekrümmte Spitze und die Kreise (Augen!) in den Gelenken sind da ganz typisch vertreten, wie uns z. B. das Werk von RENÉ DUSSAUD über die prähellenistische Zivilisation im Ägäischen Meere zeigt. Die zwei Beine eines Fabeltieres aus Kreta (Abb. 18 s) tragen den skythischen Stempel nicht minder deutlich an sich, als das Schultergelenk des Genius Abb. 18 p und dessen Höckerchen am Unterkiefer. Noch mehr setzen uns seine Hände und Füße in Erstaunen. An jeder Fingerspitze sitzt ein kleiner Kreis und man sollte kaum glauben, daß der Arm Abb. 18 r nicht auch in Kreta zu Hause ist; dieser stammt vielmehr aus Yukatan, aus dem Kodex Tro p. XXXI.

Ähnlich verhält es sich mit den Latène-Fibeln² in Mittel-Europa, mit den keltischen Münzen und anderen archäologischen Fundstücken aus Orsova, Istrien, Niederösterreich und Krain (Watsch)³. Aber selbst damit ist die Einflußsphäre Urskythiens noch nicht abgeschlossen, denn auch die von LEO FROBENIUS studierten atlantischen Spuren der Mittelmeervölker am unteren Niger und die versprengten Reste in Kamerun gehören dazu! Ich will aus diesen überraschenden Funden nur das von FROBENIUS abgebildete Röhrenende erwähnen, auf dessen Rand sich als isolierte Symbole befinden: Augen, Ohren, Mund. Vielleicht gehörte es zu einer Röhre, „welche etwa oben auf das Grab gesetzt wurde und durch das man, gleichwie durch einen Mund, dem unten befindlichen Toten Opfer darbringen konnte“. Sollte es nicht etwa ein Symplegaden-Gefäß auf dem Grabe gewesen sein? Es fehlt in dem Gebiete sogar die „gekrümmte Spitze“ nicht und selbst die bizarre Augenform Abb. 8 h kommt vor, hier wie in Mexiko, Hinter-Indien und Mittel-Europa.

Noch stärker als nach Westen stieß der zentralasiatische skythische Einfluß gegen Osten vor, das ganze chinesische Reich zeigt sich davon beherrscht.

¹ Vgl. die vielen interessanten Ergebnisse der Forschungen von S. J. CURTISS, in „Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orientes“, Leipzig 1903. Darin wird u. a. die arabische Sitte erwähnt, „die Opfertiere auf dem Dach zu schlachten, so daß das Blut über den Türsturz rinnt“.

² Zeitschrift für Ethnologie 43 [1911], 672.

³ M. HOERNES, Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa, 2. Auflage, Wien 1915.

⁴ LEO FROBENIUS, Und Afrika sprach I, 338.

Wir wollen wieder zuerst eine kurze Auslese von Bildern analysieren und dann die religiösen Anschauungen, so gut es geht, damit vergleichen. Man kann zum voraus erwarten, daß die Verwandtschaft der chinesischen Bilder mit den protoskythischen um so mehr hervortreten wird, zu je älteren Perioden wir uns wenden. Die frühesten künstlerischen Darstellungen nun, die in etwas größerer Anzahl erhalten sind, stammen aus der Han-Zeit (etwa den beiden ersten Jahrhunderten vor und nach Christus). Unter ihnen nimmt die symbolische Darstellung der Symplegaden einen ganz breiten Raum ein; in den Bildern der letzten Jahrhunderte ist aber fast nichts mehr davon zu sehen.

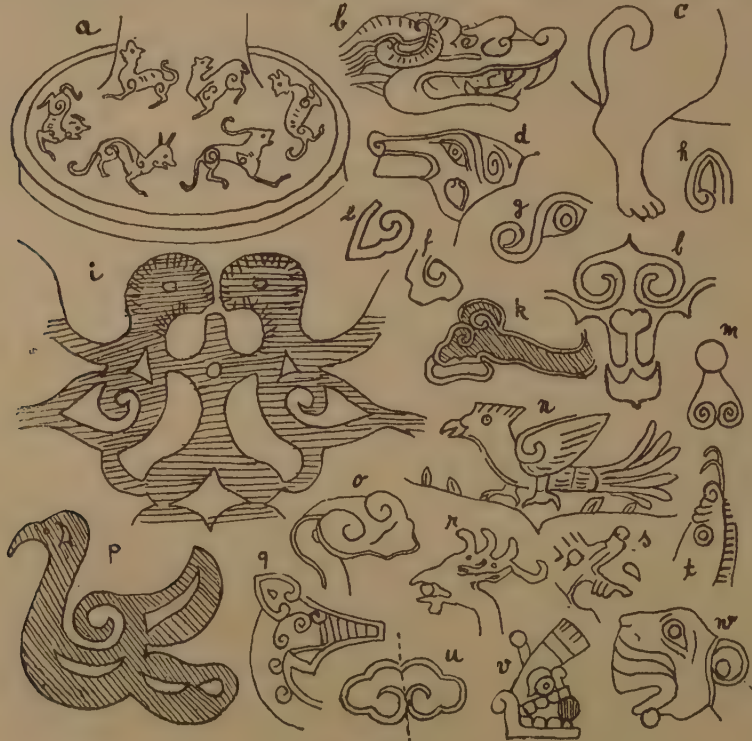


Abb. 17.

Für die chinesischen Kunsthandwerker wie für die Künstler jüngerer Perioden gilt außerdem das Urteil, das RENÉ DUSSAUD über ihre mykenischen Kollegen fällt: „Wenn etwas feststeht, so ist es das Bestreben der Töpfer, gegebene Muster zu reproduzieren, ohne den Versuch zu machen, sie zu verstehen“ (Du 379). Ganz anders war es im Altertum. Die Tierfiguren auf dem Fuße der Vase in Abb. 17 *a* tragen an einem oder zwei Gelenken die gekrümmte Spitze ebenso deutlich, als ob es sich um mexikanische Bilder handelte. In Abb. 17 *b* treffen wir die gekrümmte Spitze am Ohr, am Auge, an der Nase und am Rande des Mundes. Auch bei dem Bein in Abb. 17 *c* kann die Absicht des Zeichners nicht mißverstanden werden. Der Kopf Abb. 17 *d* ist an der Nase und der Augenbraue durch gekrümmte Spitzen ausgezeichnet, 17 *o* an den Augen, 17 *q* an Augen, Ohren und Hals. Die Vergleichen von

Abb. 17 *e*, *f* und *h* läßt die Verwandtschaft deutlich erkennen, trotzdem das erstere Ornament aus China stammt, das zweite aus Mexiko und das dritte aus dem Gebiete der Protoskythen. Abb. 17 *u* ist nur eine heute noch in China sehr viel gebrauchte Verdoppelung der vorhergehenden Muster. Abb. 17 *r* stammt zwar aus Japan, die Darstellung dürfte aber dem chinesischen Gedankenkreis entnommen sein. Der phantastische Vogel besitzt das für Mexiko charakteristische Höckerchen am Unterkiefer und trägt eine Kugel im Schnabel. In letzterer Beschäftigung gleicht er seinem mexikanischen Nachbarn Abb. 17 *v* und ist auch dem protoskythischen Kopfe Abb. 17 *s* nicht unähnlich, er zeigt selbst Verwandtschaft mit unserem nordischen Drachen Fafnir, der ja ebenfalls einen Schatz zwischen den Kiefern trägt.

Das Bildermaterial ließe sich für das alte China ganz bedeutend vermehren, aber die mitgeteilten Proben reichen schon aus, um die Verwandtschaft sicherzustellen. Die Vergleichspunkte sind so verschiedenen Charakters und zugleich so ungewöhnlich, daß ein Zufall ausgeschlossen erscheint. Dazu kommt noch, daß in der alten chinesischen Religion die Symplegaden eine große Rolle spielten, die sich trotz des später darüber gefallenen Schleiers noch deutlich erkennen läßt. Merkwürdigerweise geht ED. CHAVANNES an dieser Erscheinung vorüber, der doch vor kurzem die Umrisse des ältesten populären Gottesglaubens mit so sicherer Hand umfuhr¹. Nach ihm wurden in jedem Anwesen fünf Familiengötter verehrt. Der erste unter ihnen, der Gott des Erdbodens, wohnte in einem Schachte in der Mitte des Grundstückes. Das erinnert schon stark an den Schacht in der Mitte des Ballspielplatzes im Zentrum der alten Stadt Mexiko sowie ihres mythischen Vorbildes auf dem Cuatpetatl². Auf dem Spielplatze wurden denn auch an gewissen Festen die gebräuchlichen Menschenopfer dargebracht.

Der zweite altchinesische Gott wohnte in der Feuerstelle, die wohl ebenso wie bei vielen anderen Völkern in einer Vertiefung des Bodens angelegt wurde; der dritte wohnte im Brunnen, der vierte unter dem großen Tore, der fünfte in allen inneren Türen des Hauses. Wir sehen hier merkwürdigerweise lauter Öffnungen als Sitze der Heimgottheiten und das allein schon läßt uns eine Beziehung zu den Symplegaden-Öffnungen vermuten. Manche Chinaforscher wollen allerdings von einer wirklichen Mythologie in diesem Lande nichts wissen und die Chinesen mögen auch heute keine mehr besitzen; aber ihr Mangel für die ganze Vergangenheit wäre schwer zu verstehen. Wir werden in der Tat bald erkennen, daß die ursprünglichen Elemente eines Mythos deutlich zu verfolgen sind, heute haben sie aber ihr Gewand bis zur Unverständlichkeit geändert.

Wir lesen in chinesischen Romanen³ und Zeremonienbüchern⁴ von den Toren der Erde, den Toren der Finsternis, des Himmels, vom Tore des höchsten Herrschers, vom Tore des Lebens und des Todes, von Zaubermitteln, die im

¹ ED. CHAVANNES, *Le Tai Chan*, Paris 1910.

² SE III, 325—328.

³ W. GRUBE, *Die Metamorphosen der Götter*, Leiden 1912.

⁴ CH. DE HARLEZ, *La religion et les cérémonies impériales de la Chine moderne*, Bruxelles 1893.

Tore aufgehängt werden, von Steinen des heiligen Berges, die über dem Tore eingemauert sind, vom Altare gegenüber der Tür des Hauptgemaches in jedem Hause, wir erfahren, daß wichtige Verhandlungen vor dem Tore des Kaiserpalastes stattfinden. Ehrentore werden in unendlicher Anzahl errichtet, vielfach mit großem Luxus geschmückt, oft liegen mehrere hintereinander ohne unmittelbare Beziehung zu Gebäuden oder Höfen. Der Kaiser wirft sich bei gewissen Gelegenheiten „mitten in der Türöffnung des großen Tores“ zur Erde nieder¹, er läßt durch seine Stellvertreter den Genien des Tores Speisen opfern, unter den Fahnen, die dem Kaiser vorangetragen werden, finden sich solche mit Bildern von Toren, das Sterbebett des pater familias steht der Tür des Hauptgemaches gegenüber, die Mutter darf mit ihrem Neugeborenen nicht an dem Tor eines Hauses vorübergehen, um dessen Schutzgeister nicht zu beleidigen, viele Zeremonien mit Kindern werden zu deren Schutz am eigenen Tore vorgenommen, beim Leichenzuge bleibt man vor, in und außer dem Tore stehen und noch vieles andere².

Die Öffnungen und Höhlungen des Körpers werden zwar im Reiche der Mitte schon lange nicht mehr wie auf den Bildern der Vorzeit mit symbolischen Zeichen versehen, dafür besitzt aber der Chinese heute noch für jede der sieben Körperöffnungen eine niedere Seele und diese werden, wie J. DOLS berichtet, nach dem Tode sehr gefürchtet. In dem von W. GRUBE übersetzten und publizierten chinesischen Roman finden die sieben Öffnungen nicht selten an wichtigen Stellen ihre Erwähnung. Von Herrn P. KOPPERS wurde ich aufmerksam gemacht, daß die Körperöffnungen auch in den ältesten Schriften Indiens schon eine Rolle spielen.

Der „durchbohrte Edelstein“ des Mexikaners ist in etwas veränderter Gestalt auch in China zu Hause, wie uns eine von O. MÜNSTERBERG in seiner chinesischen Kunstgeschichte gegebene Probe deutlich erkennen läßt. Dort wird ein Bild aus dem Altertum erwähnt, mit der Darstellung eines Überfalles auf den von Soldaten begleiteten Kaiser: „Während ein Soldat mit Schild und Säbel zu Hilfe eilt, beschwört der Fürst die Gefahr durch Hochheben eines kleinen, runden, durchlochten Steines. Noch heute werden derartige Scheiben als Schutzmittel gegen böse Einflüsse verehrt. Ebenso werden Steinplättchen der verschiedensten Formen auf der Brust sowie am Gürtel immer wieder erwähnt. In den alten Annalen der Schuking heißt es, daß der Adel fünf Arten von Zeptern aus Stein hatte, von denen die zwei untersten Klassen rund, mit einem Loch in der Mitte von etwa fünf Zoll Durchmesser waren. Es handelt sich hierbei offenbar um sehr alte Überlieferungen“ (Bd. I, S. 12).

Die merkwürdigsten Beziehungen der Symplegaden zum religiösen Kult hat aber ED. CHAVANNES unbewußt ans Licht gezogen. Der Gott des Erdbodens, welcher in jedem Chinesenheime der ältesten Zeit seinen Schacht besaß, wurde auch in Gemeinden, Provinzen und für das ganze Reich je in eigenen Heiligtümern mit großen Erdhügelaltären verehrt. Beim Eintritt einer Sonnenfinsternis

¹ HARLEZ, l. c. 367.

² J. DOLS, La vie chinoise dans la province de Kan-sou, „Anthropos“ X—XI [1915—1916], 68, 466, 726.

wurden nun diese Altäre mit Seilen umwunden und die Kriegstrommeln schlugen zum Angriff. Man glaubte, dadurch den Gott des Erdbodens nötigen zu können, die Sonne wieder freizugeben. Aber welche irdische Macht beeinträchtigt denn die Kraft der Sonne und ihre Freiheit? Das sind ausschließlich die Tore der Erde und ihre Beherrscher, denen auch der dunkle Teil des Mondes unterworfen war. Der Machtbereich der Gottheit des Erdbodens ist damit noch nicht abgeschlossen, wie uns ED. CHAVANNES belehrt. „Diese Gottheit personifiziert das Haus der Ahnen, die Heimat und das große Vaterland.“ Deshalb „werden bei ihrem Altar immer die militärischen Unternehmungen angekündigt“ und ein vertretendes Steinsymbol des Gottes wurde auf einem Wagen während des Feldzuges mitgeführt. Es werden sogar militärische Revuen erwähnt, die im Anschluß an sein Fest in Friedenszeiten stattfanden. Man glaubt sich bei diesen Ausführungen von ED. CHAVANNES fast nach Mexiko versetzt. Die Erdgöttin wurde hier „unsere Mutter, die Kriegerin“ genannt und man sang an ihrem Feste: „Der Morgen ist angebrochen, der Befehl zum Krieg ist ergangen, es mögen (Gefangene) herangeschleppt werden, das ganze Land soll vernichtet werden“ (SE II, 1050). Selbst die einzige normale militärische Revue war mit einem ihrer Feste verbunden. Aber noch weiter erstreckt sich die Parallelität: In Mexiko wurde Cinteotl als Gott des Mais verehrt und dieser war der Sohn der Erdgöttin. Für beide gemeinsam wurden Umzüge und Zeremonien veranstaltet; das konnte nur den Zweck haben, die Kräfte des Erdbodens und die Maisernte günstig zu beeinflussen. Der Mais war eben das wichtigste Nahrungsmittel der Mexikaner und die Ernte dieser Frucht war ausschlaggebend für die Ernährung des ganzen Volkes. Andererseits hören wir von ED. CHAVANNES, daß in China der Gott des Erdbodens einen ständigen Begleiter hatte; die Altäre der beiden standen nebeneinander und dieser Begleiter war die Gottheit der Ernte. Die Ähnlichkeit der Verhältnisse in China und Mexiko könnte hierin kaum größer sein.

Die bisher besprochenen Anschauungen gehören der religiösen Tradition der breiten Volksmassen an. Bekanntlich steht das Tao, die Lehre der alten chinesischen Philosophen und Gelehrten auf einer höheren Stufe als die Religion des Volkes und auch höher als fast alle natürlichen Religionen der Erde. Wenn wir aber das Tao aufmerksam mustern, so treffen wir auch darin auf eine deutliche Spur der Symplegaden. Sie ist wohl eine Nachwirkung gewohnter Gedankengänge, die sich aus der Jugendzeit in die Philosophie des Mannes eingedrängt haben. Der erste literarische Apostel des Tao, der große Philosoph LAOTSI, war zwar ein Charakter von hervorragender Originalität, dabei aber auch ein echter Chinese, dem Einfluß seiner Umgebung in vielen Dingen unterworfen. Um seine schwer zu fassende Doktrin verständlich zu machen, wendet er als geschickter Lehrer passende Vergleiche an: Das Tao „ist ein Tor, welches alle Wesen, so ins Leben gerufen werden, passieren“. Es ist „alles Geheimnisvollen Pforte“, ein bodenloser Abgrund, den alle Flüsse nicht füllen würden, des tiefen Weiblichen Pforte, ein tiefer Brunnen, aller Wesen Mutter und Urvater. Man kann sich dem Eindrucke nicht verschließen, daß LAOTSI volkstümliche Vorstellungen zur Höhe seiner eigenen Erkenntnis veredeln wollte. Vergleichen wir jetzt noch den nächsten unmittelbaren Sinn der

Worte des genannten chinesischen Altmeisters mit amerikanischen Ansichten, so kommen wir aufs neue zu dem Resultat, daß sich sogar die Philosophie Chinas mit mexikanischen Anschauungen berührt. Die Schüler Quetzalcouatl brachten nämlich gleichwie den Mond, so auch die Stammeltern und sogar das ganze Volk in nahe Beziehung zu dem Westtore; dieses müssen ja alle Wesen, so ins Leben gerufen werden, passieren, wie bei LAOTSI.

Wir kommen nun ganz kurz zu einem kleinen, abgelegenen Gebiete mit mexikanischer und skythischer Verwandtschaft, das einen gewissen Übergang darstellt zwischen allen bisher aufgeführten Ländern einerseits und dem weiten Austronesien anderseits, nämlich zum Lande der Giljaken in Nordost-Asien. Von diesem verkümmerten paläarktischen Volksstamme hat LEOP. v. SCHRENCK unter anderem eine größere Anzahl von Ornamenten geborgen, worin die „gekrümmte Spitze“ an charakteristischen Stellen, nämlich an Auge und Flügel vorkommt. Die Krümmung des Symboles ist an den Augen größer als bei Skythen und Mexikanern, dagegen weniger bedeutend als in den windungsreichen Augenornamenten der Melanesier. Das Auge der Schlange in Abb. 17 *k* und des Schädels in Abb. 17 *l* zeigen uns zwei gute Beispiele. Die drei Vögel in Abb. 17 *i* und *p* tragen die gekrümmte Spitze am Flügel, ähnlich wie der mexikanische Vogel in Abb. 17 *n*. Die so weit verbreitete wappenartige Gegenüberstellung wie in Abb. 17 *i* ist am häufigsten bei den Skythen anzutreffen, sie kommt aber auch in Yukatan vor; die Giljaken haben sie gewiß nicht selbständig erfunden.

Für Austronesien, besonders für Melanesien sind wir in der glücklichen Lage, eine inhaltsreiche und sehr geschätzte Studie über eine große Klasse der Symplegaden-Symbole zu besitzen, nämlich die Abhandlung von HEINR. SCHURTZ über „das Augenornament und verwandte Probleme“¹. Daß dieses Ornament ein wichtiges Symbol sein mußte, hat SCHURTZ aus mehreren Gründen geschlossen, aber dessen wirklichen Sinn konnte er auf seinem in erster Linie geprüften Arbeitsfeld nicht finden; seine symbolische Bedeutung enthüllt sich erst, wie oben gezeigt wurde, auf mexikanischem Boden und den hat SCHURTZ nur eben gestreift. Hören wir ihn einige seiner Funde, die sich auf Ahnenfiguren beziehen, beschreiben. Sie fallen so sehr in den Rahmen dessen, was oben über Zentral-Asien und Mexiko gesagt wurde, daß eine Reproduktion der Bilder überflüssig erscheint. Zunächst aus Neu-Guinea: „Über den Ursprung der Augen auf den Schultern belehrt uns ein anderes Figürchen, das als Stütze eines Kopfschemels dient; hier sind die Arme deutlich als Vogelschnäbel ausgebildet, der Vogelkopf bildet die Achsel und die Hände sind wieder kleinere Vogelköpfe; auf den Beinen der kauern den Gestalt erscheinen ebenfalls Augen. Letzteres wiederholt sich bei einer dritten Figur, bei der außer dem Nabel auch die Brustwarzen als Augen entwickelt sind; sie besitzt außerdem Augen auf Gesäß und Schulter und Andeutungen von solchen auf den Ellbogen“². In der ethnographischen Sammlung von St. Gabriel besitzen wir eine menschliche Figur aus Melanesien, welche die oben beschriebenen in einem wichtigen

¹ Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl. XV [1895], Nr. 2.

² H. SCHURTZ, l. c. S. 27.

Punkte ergänzt. Auf dem Schultergelenk und dem Oberschenkelgelenk trägt sie statt der Augen die „gekrümmte Spitze“, ebenso zwischen Mund und Ohren. — Der Arm in Abb. 18w stammt von einer Figur von der Sunda-Insel Bali. Man beachte die gekrümmte Spitze an der Schulter und am Ellbogen.

An den von A. EICHORN¹ beschriebenen melanesischen Masken ist eine runde Scheibe (vereinfachtes Auge?) als „Wangenschmuck“ angebracht; manchmal ist die Scheibe in der Mitte durchbohrt und aus der Öffnung hängt eine dem mexikanischen Bande entsprechende Zierschnur. Die Ähnlichkeit mit dem „durchbohrten Edelstein“ ist nicht zu verkennen. — Daß auf den SCHURTZ'schen Figürchen offenbar auch der Nabel zu den Körperöffnungen zählt, braucht uns nicht zu überraschen. Sehen wir doch auch in Mexiko an dieser Stelle nicht selten die gekrümmte Spitze (Abb. 18o), einen eingelegten Edelstein, einen Trichter oder bei liegenden Figuren („Chac mool“) ein Opfergefäß, lauter Symbole der Symplegaden. Damit steht auch in Zusammenhang der mexikanische Gebrauch, bei manchen Opfern die Eingeweiden durch eine kleine Öffnung am Nabel herauszunehmen (SE I, 309). Es sei hier noch erwähnt, daß in Neu-Guinea auf Trommeln und Schilden, neben gekrümmten Spitzen und symbolischen Augen ein Ornament angebracht ist, das die Eingebornen als Vogelgekröse bezeichnen, und daß auch die Inder eines der „mexikanischen“ Symbole als Eingeweide Buddhas kennen. RATZEL²

sagt von den Malayen, daß sie Denkbilder für die Ahnen errichten, „in ihre Nabelvertiefungen werden Opfer gelegt“. Auch werden Löcher in die Ahnenbilder gebohrt und mit einem Zauberbrei „aus den Eingeweiden, den Lippen, der Nase, den Augen und Ohren eines gefallenen Kriegers“ gefüllt. Den Sinn ihrer Symbole kennen weder die Malayen noch die Melanesier mehr, wie SCHURTZ öfter erfahren hat.



Abb. 18.

¹ Neuhebridische Spinnwebmasken mit Rudimenten eines Wangenschmuckes usw. im Baeßler Archiv V [1916], 284—292.

² Völkerkunde I, 2. Aufl., 430.

Anthropos XII—XIII. 1917—1918.

Anderwärts in Melanesien (Mallicollo) fand SCHURTZ als Stützen der Hütten häufig roh geschnitzte Menschenfiguren, „Ellenbogen und Knie zeigen vielfach eingeritzte Gesichter¹“, also den Symplegaden-Rachen an den Gelenken. Die symbolische Bedeutung von Türpfosten, Ecksteinen, Tragstangen, Pfeilern usw. ist fast über die ganze Erde nachzuweisen, sie zeigt sich bei manchen Völkern noch viel intensiver als in Austronesien. Bei den Tlinkit in Nordwest-Amerika z. B. werden Menschenopfer lebend unter den Eckpfosten eines neuen Hauses begraben, ähnliches ist hie und da bei den Malayen im Gebrauch und in Mexiko fand man unter den vier Kanten einer Tempelpyramide (in Teotihuacan) je ein Kinderskelett. Noch bekannter sind Vorkommnisse dieser Art im Lande der Kanaanäer. Wenn SCHURTZ hervorhebt, daß in Austronesien „sehr oft das Augenornament mit einem Zahnornament eng verbunden ist“, so kann der Amerikanist für die gleiche Erscheinung etwa auf Abb. 4 *c, e, f*, Abb. 7 oder Abb. 9 *e* hinweisen. Das Auge an den Gelenken ist offenbar überall nur der Rest eines Rachens, Schnabels usw.

Eine weitere, wegen ihrer fast kaprizios erscheinenden Form sehr beachtenswerte Ähnlichkeit mit mexikanischen Symbolen finden wir auf den Marquesas: „Merkwürdig ist die Darstellung der Pupille durch eine Einbuchtung des innersten Kreises².“ Abb. 18 *c* zeigt uns diese Form von den genannten Inseln, Abb. 18 *d, e* für Mexiko und Zentral-Amerika, wo sie in Hunderten von Fällen gleich oder ähnlich vorkommt, denn auch die Halbierung der Pupille gehört hieher (vgl. Abb. 13 *o*, 11 *d, e*, 6 *g, h*, 5 *b, d*). Für nicht minder seltsam wird man die beiden Zeichnungen in Abb. 18 *g* und *h* halten, wenn man bedenkt, daß beide Formen sicher nur degenerierte Augen darstellen; die erstere stammt aber aus Neu-Mecklenburg, die letztere ist in Mexiko zu Hause.

Die in weiter Verbreitung vorkommenden Augen an Schiffsschnäbeln stellt SCHURTZ in die gleiche Kategorie wie die übrigen Augenornamente. Nach der heutigen Meinung mancher Chinesen sollen solche Augen die Dämonen des Meeres verscheuchen; jedenfalls zeigt der Umstand, daß sie bei gewissen Gelegenheiten verbunden werden, ihre Beziehungen zu Zauberkraften an. Wenn RATZEL und SCHURTZ auf solche Augen an Schiffsschnäbeln in Kamerun aufmerksam machen, so muß man von neuem an die von LEO FROBENIUS studierten uralten atlantischen Beziehungen zu den Mittelmeervölkern denken, die auch durch das Auftreten der „gekrümmten Spitze“, das senale Zahlensystem, den von Punkten umgebenen Kreis usw. bestätigt werden.

Es wurde oben bei Skythen, Chinesen und Mexikanern auf die sonderbare Darstellung von Rachen und Schnäbeln hingewiesen, deren oft anormale Tätigkeit auf etwas Symbolisches in ihrem Tun hinweist (Abb. 16 *h*, 17 *r, s, v*). Dieser Umstand spielt auch in Austronesien eine gewisse Rolle. So sind die Zauberstäbe der Battak auf Sumatra mit geschnitzten Ahnenreihen versehen, in denen menschliche mit Tierfiguren abwechseln. Letztere „beißen“ nun gewöhnlich in die Köpfe ihrer Nachbarn. Hier konstatiert SCHURTZ ausdrücklich,

¹ I. c. S. 60. Die Inka trugen goldene Platten mit eingestanzten Gesichtern am Schulter-, Knie- und Fußgelenk.

² H. SCHURTZ, I. c. S. 33.

daß die gegenwärtig dafür gegebene Erklärung der Besitzer solcher Stäbe sinnlos sei; ihr Symbolismus wird nicht mehr ganz verstanden. Wenn derartige Tiere mit mythologischem Untergrund der Umstände wegen keine Gelegenheit haben, sich selbst oder ihre Nachbarn zu beißen, so tragen sie zuweilen einen Gegenstand im Schnabel wie der Nashornvogel in Abb. 18 *f*, den man mit Abb. 17 *r* aus Japan vergleichen möge.

Aus den seltener gebrauchten Symplegaden-Zeichen soll hier nur eines, und zwar deshalb Erwähnung finden, weil es mit einem interessanten Symbol des klassischen Altertums in Verbindung zu stehen scheint. In Abb. 18 *i, k, l, m* sehen wir vier dreilappige Figuren, von denen die erste aus China stammt, die drei anderen aus Mexiko; sie sind aber auch in Nord-Amerika (Abb. 18 *x, y*) und Indien bekannt.

Die Figur aus China steht (in umgekehrter Lage) auf den Oberschenkelgelenken eines Rindes und ist dadurch als Ersatz des Auges, des Rachens, der gekrümmten Spitze usw. ausgewiesen. Aber auch das mexikanische Zeichen Abb. 18 *l* muß aus zwei Gründen als Symplegaden-Symbol betrachtet werden. Es findet sich nämlich im Schmucke des Weingottes, der, wie sein häufigstes Kennzeichen, der „Nasenhalm“ beweist, zur Erdgöttin wie zu den Symplegaden in nächster Beziehung steht. Es hat aber auch E. SELER nachgewiesen, daß aus dieser „hängenden Blüte“ die Maya-Hieroglyphe für „Nacht“ (*akbal*) entstanden ist und diese entspricht ja (S. 294) als drittes Tageszeichen dem mexikanischen „Haus“, einem der gebräuchlichsten und angesehensten Symplegaden-Symbole. Daß endlich die Dreispitze aus Arkansas (Abb. 18 *x, y*) solche Symbole sein müssen, lehrt ihre Stellung am Auge, denn *y*, in Abb. 18 *y* ist ein Maskenauge.

Über die Herkunft der dreigeteilten „hängenden Blüte“ geben uns manche ähnliche Zeichen aus China Aufschluß, die als Dreifüße angesehen werden müssen; letztere sind aber unzertrennliche Begleiter der häuslichen Feueröffnung. Dieses Instrument leitet uns nun noch nach Hellas und Rom, wo der Dreifuß in nicht weniger hohem Ansehen stand. Auf ihm saß Pythia, wenn sie von den Dämpfen aus der Unterwelt begeistert, ihre Prophezeiungen aussprach; mit Netz und Dreizack bewaffnet kämpften in Rom nach altem Brauche die Retiarier, und die Gottheit des Meeres führte sogar dieses Zeichen als Zepter. Zwischen den mythologischen Elementen von Hellas und Mexiko gibt es übrigens einzelne noch auffallendere Ähnlichkeiten.

Die ungewöhnlich weite Verbreitung so vieler Symbole zu erklären, ist mit großen Schwierigkeiten verknüpft. Leichter wäre es, die ohne Zweifel viel älteren Naturanschauungen noch weiterer Kreise über die Tore der Erde und des Himmels zu verstehen, denn Auffassungen von täglich sich wiederholenden Ereignissen am Himmel konnten sich ausbreiten ohne Wanderung ihrer Urheber. Auf den Völker- oder gar auf den Elementargedanken wird wohl niemand die Symbole zurückführen wollen, dafür sind die Zeichen zu zahlreich, viel zu spezialisiert und selbst in ihren abgekürzten Formen zu ähnlich. Ebenso wenig wird man daran denken, daß die Zeichen allein gewandert seien; dem Fremden mußte das Interesse zur blinden Nachahmung so unscheinbarer Formen fehlen. Es bleibt wohl nur die Grundlage der Kulturkreistheorie zur

Erklärung übrig. Die Symbolgruppe muß durch eine seine ganze Umgebung überragende Persönlichkeit begründet worden sein. Später sind allem Anscheine nach vom Bildungszentrum aus in weit ausstrahlenden Wanderungen Kolonisten ausgegangen, die in ihrer neuen Umgebung als Herrschicht auftraten und nur ihre zähesten mythologischen Gebilde auf die beherrschten Stämme übertrugen, aber fast immer ihre eigene Sprache verloren. Für Zentral-Amerika können wir diese Entwicklung, allerdings für eine viel spätere Zeit, deutlich verfolgen. Ein gutes Analogon zu dieser Erscheinung kennen wir ja sehr genau. Die Araber durchsetzten ganz Afrika mit einzelnen ihrer Kulturelemente, ihre Sprache aber faßte nirgends festen Fuß.

Ein ganz zuverlässiger Anhaltspunkt zur Auffindung des Bildungszentrums unserer Symbole ist bis jetzt noch nicht zu gewinnen. Ich glaubte anfangs, das Altai-Gebiet und die im Südwesten anstoßenden Länder als Zentrum ansehen zu dürfen; dort treffen sich nämlich die drei großen Völkergruppen der Mongolen, Tataren und Indogermanen, denen die Symbole bekannt sind und was noch wichtiger ist, nur hier ist der Zusammenhang zwischen den Zeichen und den symbolischen Körperteilen (Mund, Ohr, Nase, Gelenke etc.) ebenso scharf ausgesprochen wie in Mexiko. Für die Mongolen kommt dazu, daß sie einen dem mexikanischen etwas ähnlichen Kalender besitzen, daß sie an manchen Orten ihre Kinder nach dem Kalendernamen ihres Geburtstages benannten, wie die Zapoteken im Süden Mexikos und daß bei beiden Völkern manche Männer den Zopf tragen, jedoch bezeichnenderweise im Zapotekenslande nur die Fürsten. Man kann endlich auch anführen, daß Skythen und Mexikaner eine teilweise Skalpierung übten.

Als ich Herrn P. W. SCHMIDT meine Resultate vorlegte, lernte ich das Problem von einer neuen Seite kennen; er stellte sich die Frage, zu welchem Kulturkreise wohl die eigenartigen Symbole ursprünglich gehören möchten und kam zu dem Resultate, nur der freimutterrechtliche Kreis könne damit in Verbindung gebracht werden. Er riet mir infolgedessen, mich unter den Völkern Hinter-Indiens nach Material umzusehen. Da machte ich nun bald eine merkwürdige Entdeckung. 1. Bei der Musterung von Bildern und Texten des Khmer-Volkes und seiner nächsten Nachbarn stieß ich auf die gekrümmte Spitze, die sich auf einzelnen Seiten fast an jedem Knie, an vielen Ohren-, Nasen- und Mundöffnungen findet (Abb. 19 *e, f, g*). 2. Das Auge ist groß und auffallend auf die Schiffsschnäbel gezeichnet. In Kreisform, von einer Punktreihe umgeben (Abb. 19 *b*), findet es sich hier, wie in Amerika und Europa, als Ornament (Abb. 19 *a*), aber auch vereinzelt, im Khmerlande wie beim Maya-Volk, als Brustwarze. 3. Die Fürstenfrauen der Khmer tragen auf ihren Gewändern das Netzmuster (Abb. 19 *h*), wie wir es in Mexiko beim Symplegaden-Berg (Abb. 6 *a, b, c*) und bei der Göttin Tlaçolteotl¹ kennen gelernt haben (Abb. 8 *e*, „Anthropos“ X—XI, 273). Auch der alte Symplegaden-Gott

¹ Merkwürdigerweise ist sogar die griechische Minerva zuweilen mit einem Gewand in diesem Muster bekleidet. G. WILKE, Kulturbeziehungen zwischen Indien, Orient und Europa, Würzburg 1913, S. 195. Das Muster fehlt bei den birmanischen Kachin selbst auf den einfachsten Röcken nicht und heißt „Mutter“. (L. und CHR. SCHERMAN in der Festschrift zum 70. Geburtsfest v. E. KUHN, München 1916.)

in Zentral-Amerika trägt manchmal dieses Muster auf seinem Körper als Schmuck (Abb. 19 *i*). Es ist bemerkenswert, daß die Punkte oder kleinen Kreise im Innern der Netzmaschen sowohl in Kambodscha (Abb. 19 *d*) wie in Mexiko (Abb. 6 *a*, *b*) vorkommen. 4. Die auf dem Böden sitzenden vornehmen Männer und Frauen des Khmer-Volkes stützen sich gleich manchen zentralamerikanischen Indianern der herrschenden Klasse auf einen Arm (Abb. 19 *a*, *h* [Khmer], 19 *i*, *k*, *l* [Mexiko]); in beiden Ländern habe ich dagegen bis jetzt keine Person aus der dienenden Klasse in dieser Haltung gefunden. 5. Wenn ein Untertan in Kambodscha oder in Zentral-Amerika vor dem Herrscher zu erscheinen hatte, mußte er die freie Hand auf die Schulter legen. 6. Das Schlingensymbol kommt in beiden Ländern fast in gleicher Form vor und ist in beiden häufig (Abb. 19 *c*, *f*, 15 *c*). 7. In Yukatan wie in Kambodscha waren zur



Abb. 19.

Wasserversorgung vielfach große künstliche Zisternenteiche angelegt. 8. In beiden Ländern wurden Trommeln mit Hirschgeweihen geschlagen¹. (Der Hirsch war dem alten Symplegaden-Gott geweiht.) 9. Im Nordosten Hinter-Indiens kommt wie in Yukatan der Trisula vor. 10. In beiden Gebieten verdankte man nach alten Sagen das wichtigste Nahrungsmittel einer schwarzen Ameise, nämlich in Indien den Reis², in Mexiko den Mais. — Die so viel umstrittene Stelle der chinesischen Annalen über das Land Fu-sang, 12.000 Li (6600 km) östlich der „großen Han“, rückt durch die angeführten Beziehungen in ein neues Licht.

Andere auffallende Vergleichspunkte mit Hinter-Indien im allgemeinen erkennt der Amerikanist beim Lesen der reichhaltigen Studie von R. v. HEINE-

¹ A. CABATON, Relations des événements du Cambodge, Paris 1914, S. 197 und Se II, 699.

² H. MAITRE, Les jungles Moï, Paris 1912, S. 417.

GELDERN: „Kopfjagd und Menschenopfer in Assam und Birma“¹. In Mexiko wie in Hinter-Indien gibt es „Alte Götter“, einen Schacht (in Indien die „Wohnung der Göttin“) zur Aufnahme von Opferblut (SE II, 766), in beiden Ländern wurden Schädel an Bäumen aufgehängt, in beiden spielen abgeschnittene Köpfe und Hände eine Rolle, sowie das Blut von Nasenlöchern, Händen und Füßen, in beiden werden Opfermenschen manchmal erst gemästet, dann getötet, in beiden kommt die Herausnahme des Herzens und die unvollkommene Skalpierung vor, angesehene Personen werden geopfert, um Schutzgeister zu gewinnen, in beiden spielen abgeschnittene Fingernägel eine Rolle, schwangere Frauen werden beim Tod zu mächtigen Gespenstern u. a. Man wird aus dem angeführten Material schließen dürfen, daß den Ostindiern, besonders dem Khmer-Volke an der Ausbreitung des Symplegaden-Kultes in Austronesien und Amerika ein hervorragender Anteil zukommt. Die geographische Lage des Landes mußte große Reisen begünstigen und solche wurden denn auch schon im Altertum unternommen, wie uns die chinesischen Annalen berichten (LE). Von einem Herrscher des Khmer-Volkes wird dort gesagt, daß er die unermesslichen Meeresräume zu befahren liebte, vielleicht mehr durch seine Sendlinge als in eigener Person. Man könnte die alten Khmer die Araber des Ozeans nennen, dabei verdienen aber erstere, was die Ausdehnung der Reisen angeht, den Vorzug; der Ozeansegler hat dem Schiff der Wüste den Rang abgelassen.

Das Ende der Verbindung zwischen der Alten und Neuen Welt scheint in die ersten christlichen Jahrhunderte zu fallen. Die vielbesprochenen Anklänge mexikanischer Gebräuche an christliche Lehren verdienen deshalb eine neue und ganz eingehende Prüfung.

Es kann kaum zweifelhaft sein, daß die ersten ostasiatischen Kaufleute, mögen es nun Saken, Chinesen oder Khmer sein, längs der Küste nach Amerika vordrangen. Nachdem sie aber einmal die große nordsüdliche Ausdehnung der Neuen Welt kennen gelernt hatten, sind sie ohne Zweifel auch auf dem kürzesten Weg über den Stillen Ozean gefahren. Wichtige Anzeichen hierfür können schon jetzt namhaft gemacht werden, ein strenger Beweis erfordert aber noch Spezialstudien. Am überzeugendsten wirken bis jetzt drei Tatsachen. Erstens tritt die Ähnlichkeit der Kultur zwischen Südost-Asien und Zentral-Amerika viel stärker hervor als die mit Mexiko; zweitens war die Schrift in Yukatan höher entwickelt als auf der mexikanischen Hochebene und drittens finden sich im Süden größere Anklänge an die bevorzugte Stellung der Frau im Khmerlande, als im Norden, entsprechend dem alten mütterrechtlichen Charakter Hinter-Indiens.

Wenn man ganz kurz die Beziehungen Ost-Asiens und Mexikos mit Zentral-Amerika kennzeichnen will, so muß man sagen, daß sich in Mexiko anscheinend zwei unter sich verwandte Kulturströmungen aus dem Westen begegnen. Die eine, ältere und stoßkräftigere dürfte von wenigen sakischen und mongolischen Reisenden und Kolonisten ausgegangen sein und nordsüdliche Richtung besessen haben, die andere weist deutlich auf das Land der

¹ Mitt. d. Anthr. Ges in Wien, 47 (1917), 1—65.

Khmer als Ursprung oder wenigstens als Vermittlungsstelle hin, sie führte direkt über den Stillen Ozean. Das Hauptkennzeichen der ersten Strömung ist der Kalender, das des zweiten die höher entwickelte Schrift und die bessere Stellung der Frau. Der Ackerbau war beiden Strömungen bekannt; dagegen Bronze und Eisen weder dem einen noch dem anderen. Die Kaufleute dürften zur Verheimlichung der Kunst, Bronze und Eisen herzustellen, dieselben Gründe gehabt haben, die auch heutzutage den Europäer veranlassen, den Neger in Afrikas ihre besten Waffen vorzuenthalten.

Verzeichnis der Abbildungen.

- Abb. 1: *a* SE II, 755; *b* SE III, 474; *c* SE I, 382; *d* SE Ti [1909], 440; *e* SE Ti [1909], 806; *f* SE III, 205.
- Abb. 2: *a* SE Ti [1910], 278; *b* Nu 16.
- Abb. 3: *a* SE III, 209; *b* SE Ti [1909], 786; *c* SE Ti [1909], 425; *d* SE Ti [1910], 65; *e* SE Ti [1910], 74; *f* SE I, 564; *g* SE Ti [1910], 277; *h* SE Ti [1910], 277; *i* SE Ti [1909], 811; *k* SE Ti [1909], 251; *l* SE Ti [1909], 235; *m* SE Ti [1909], 435; *n* SE II, 491; *o* SE II, 438.
- Abb. 4: *a* SE III, 311; *b* SE III, 309; *bc* SE III, 321; *c* Nu 41; *d*, *h*, *i* SE II, 919; *e* Nu 48; *f*, *g*, *k* SE II, 918.
- Abb. 5: *a* SE II, 718; *b* SE II, 831; *c* SE Ti [1910], 54; *d* SE II, 723; *e* SE Ti [1910], 54; *f* SE V, 306.
- Abb. 6: *a*, *b* SE II, 757; *c* SE III, 223; *d* Nu 13; *e* SE III, 263; *f* SE III, 261; *g* SE II, 951; *h* Va 47; *i* Va 27; *k* SE V, 376.
- Abb. 7: SE II, 957; unter Cod. Vat. ist immer Codex Vaticanus B zu verstehen.
- Abb. 8: *a* SE Ti [1910], 41; *b* SE III, 268; *c* SE Ti [1910], 43; *d* SE III, 263; *e* Va 209; *f* Nu 10; *g* Cod. Vat. 12; *h* häufig im Cod. Vat. und b. d. Khmer.
- Abb. 9: *a* Nu 37; *b* SE II, 759; *c* Nu 12; *d* SE III, 519; *e* SE III, 446; *f* SE III, 541; *g* SE II, 956.
- Abb. 10: *a* SE II, 297; *b* SE I, 729; *c* SE I, 733; *d* SE Ti [1910], 84; *e* SE I, 732; *f* SE Ti [1910], 85; *g* SE III, 470, Taf. 15; *h* SE Ti [1909], 394; *i* SE II, 571; *k* SE Ti [1909], 230; *l* SE III, 523; *m* SE Ti [1909], 812; *n* Va 105; *o* SE Ti [1909], 232; *p* Nu 9.
- Abb. 11: *a*, *b*, *c* Va 239; *d* SE Ti [1910], 85; *e* Cod. Vat. 36; *f* Nu 61.
- Abb. 12: *a* SE II, 707; *b* Va 30; *c* SE Ti [1909], 456; *d* Nu 9; *e* SE Ti [1909], 809; *f*, *g* Cod. Vat. 8; *h* Va 17; *i* Cod. Vat. 7; *k* SE Ti [1910], 285; *l* Nu 2.
- Abb. 13: *a*, *b* Nu 6; *c* Nu 80; *d* SE Ti [1909], 221; *e* Cod. Vat. 12; *f* SE Ti [1909], 252; *g* Cod. Borg. 65; *h* Cod. Vat. 78; *i* Cod. Vat. 36; *k* Cod. Borg. 15; *l* Cod. Borg. 16; *m* Cod. Fejerw. 26; *n* SE Ti [1909], 815; *o* SE III, 702; *p* SE V, 280; *q* SE I, 309; *r* Nu 10; *s* SE V, 568; *t* SE V, 279; *u* SE II, 944; *v* SE II, 371.
- Abb. 14: *a* Cod. Vat. 63; *b* Va 47; *c* Nu 9; *d*, *e*, *f* sehr häufig in viel. Schr.; *g* SE V, 135.
- Abb. 15: *a* Cod. Vat. 23; *b*, *c* Cod. Borg. 62; *d* Cod. Vat. 11; *e* Nu 53.
- Abb. 16: *a* Mi 69; *b* Mi 198; *c* Mi 251; *d* Mi 258; *e* Mi 260; *f* Mi 203; *g* Mi 275; *h* Mi 234; *i* SE I, 333; *k* Mi 434, 234; *l* Mi 276.
- Abb. 17: *a* LA 151; *b* LA 98; *c* LA 139; *d* LA 98; *e* LA 139; *f* SE II, 145; *g* LA 139; *h* Mi 251; *i* SCH Taf. 25; *k* SCH Taf. 21; *l* SCH Taf. 20; *m* Mi 238; *n* SE II, 161; *o* LA 100; *p* SCH Taf. 26; *q* MÜ I, 20; *r* MÜ I, 39; *s* MÜ I, 39; *t* Museum in Berlin; *u* häufig auf chin. Bildern, vgl. SE Ti [1910], 94; *v* SE II, 919; *w* Mi 251.
- Abb. 18: *a* Mi 276; *b*, *c*, *f*, *g* SCHU Taf. II, III; *d* SE Ti [1909], 804; *e* SE I, 469, vgl. SE Ti [1909], 214, 835; [1910] 74, 265; *h* sehr häufig, z. B. SE I, 334; *i* BOE Taf. 13; *k* SE V, 404—405, Taf. 11; *l*, *m* SE V, Teotihuacan Taf. 11 u. 12; *n* vgl. Nu 12, 13, 16—20, 22 usw.; *o* Cod. Vat. 49; *p*, *q* DU 344; *r* Tro Taf. 31; *s* DU 350; *t* SE Ti [1910], 274; *u* Nu 52; *v* Nu 18; *w* Ar X [1897], Taf. 1; *x* Sm XX [1903], Taf. 23; *y* Sm XX [1903], Taf. 29; *z* Nu 21.
- Abb. 19: *a* PA Néang Kakey, Fig. 13; *b*, *c* PA häufig; *d* PA Néang Roum, Fig. 3—7, 9; *e* PA Néang Roum, Fig. 2; *f* PA Néang Roum, Fig. 5; *g* PA Néang Roum, Fig. 8; *h* PA Vorvong, Fig. 10; *i* SE III, 591; *k* SE III, 666; *l* SE II, 137.

Abkürzungen.

- Ar=Internationales Archiv für Ethnographie, Leiden.
 Bo=E. SELER, Codex Borgia, Berlin 1904—1906 (Kommentar).
 BOE=E. BOERSCHMANN, Die Baukunst u. relig. Kultur der Chinesen, II, Berlin 1914.
 CHA=E. CHAVANNES, Le T'ai Chan, Paris 1910.
 DU=RENÉ DUSSAUD, Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la Mer Egée, Paris 1914.
 Fe=E. SELER, Codex Fejérváry-Mayer, Berlin 1901 (Kommentar).
 HOE=M. HOERNES, Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa, 2. Aufl.
 LA=BERTHOLD LAUFER, Chinese Pottery of the Han Dynasty, Leiden 1909.
 LE=A. LECLÈRE, Histoire du Cambodge, Paris 1914.
 Mi=ELLIS H. MINNS, Scythians and Greeks, Cambridge 1913.
 MÜ=O. MÜNSTERBERG, Chinesische Kunstgeschichte, Eßlingen a. N. 1910—1912.
 NU=ZELIA NUTTALL, Codex (Zouche-) Nuttall, Cambridge, Massachusetts 1902.
 PA=A. PAVIE, Mission indochine 1879—1895. Etudes diverses, I Recherches sur la littérature, Paris 1898.
 SA=FR. B. DE SAHAGUN, Histoire générale des choses de la Nouvelle-Espagne, übersetzt von D. JOURDANET und RÉMI SIMÉON, Paris 1880. Spanische Ausgabe, Mexiko 1829—1830.
 SCH=L. V. SCHRENCK, Reisen und Forschungen im Amur-Lande; 3. Band, Die Völker des Amur-Landes, Petersb. 1891.
 SE=E. SELER, Gesammelte Abh. zur amerik. Sprach- u. Altertumskunde, Bd. I—V, Berlin 1902—1915 [Bd. IV steht noch aus].
 SE Ti=E. SELER, Die Tierbilder der mexik. u. der Maya-Handschr., Ztschr. f. Ethn. 1909, S. 209—257, S. 381—457, S. 784—846, und 1910, S. 31—97, S. 242—287.
 SCHU=H. SCHURTZ, Das Augenornament u. verwandte Probleme, Abh. d. k. Sächs. Ges. d. Wiss., Phil. hist. Kl. 1895, Nr. 2.
 Sm=Smithsonian Institution, Ann. Rep. of the Bureau of Am. Ethn., Washington.
 Tro=BRASSEUR DE BOURBOURG, Manuscrit Troano, Paris 1869.
 Va=E. SELER, Codex Vaticanus B., Berlin 1902 (Kommentar).



Die Eingebornen von Nauru (Südsee).

Eine kritische Studie¹.

Von P. AL. KAYSER, M. S. C., dzt. Missionshaus Oeventrop, Westfalen.

Die kleine Insel Nauru (richtig *Nápero*), bis vor einem Jahrzehnt noch kaum dem Namen nach bekannt, wurde in den letzten Jahren ihrer Verborgenheit entrissen und rückte, dank der ungeheuren dort lagernden, sehr hochprozentigen Phosphate, bei der Geschäftswelt in den Vordergrund des Interesses. Auch die Gelehrtenwelt wurde auf die Insel aufmerksam gemacht durch Dr. PAUL HAMBRUCH, der in einer Monographie über die Insel die Ergebnisse seiner Forschung niedergelegt hat. HAMBRUCH war zweimal auf der Insel. Das erstemal nur „wenige Tage“ und das zweitemal „von Anfang Oktober bis Mitte November 1910“ und in dieser kurzen Zeit von sechs Wochen — „denn in den Maitagen 1909 konnte hierin wegen der anderen Verpflichtungen außer einer kleinen Sammlung nichts beschafft werden“ — entstanden zwei umfangreiche Bände mit zusammen etwa 772 Seiten. Selbst eine Grammatik mit Wörterverzeichnis konnte systematisch aufgestellt und im Werke untergebracht werden.

Begreiflicherweise wird ein Kenner der Verhältnisse auf Nauru die Arbeit HAMBRUCH's mit sehr gemischten Gefühlen in die Hand nehmen. Schreiber dieses war elf Jahre ununterbrochen auf der Insel als Missionär tätig, davon noch einige Jahre vor Ankunft der Europäer; die Eingebornen waren noch ziemlich primitiv in ihrer Lebensweise und in ihren Anschauungen, unbeleckt von der Kultur, und so hatte er reichlich Gelegenheit, ihren Sitten und Gebräuchen, ihren religiösen und rechtlichen Anschauungen, ihrem ganzen Sinnen und Denken nachzuspüren, um ein einigermaßen richtiges Bild über Land und Leute der Vorzeit zu gewinnen. HAMBRUCH wird ihm deshalb wohl gestatten, seine Arbeit einer kleinen Prüfung zu unterziehen.

Über die Insel Nauru ist bis dahin sehr wenig geschrieben worden und dieses Wenige besteht meist nur aus kurzen, flüchtigen Notizen von Reisenden und Forschern, die wie im Fluge die Insel berührten² und sich von irgend einem Händler das Material verschafften, welches Stoff für ein Kapitel über Land und Leute abgeben mußte. Frau BRANDEIS, welche mehreremal erwähnt wird, benützte einen gelegentlichen Ausflug von Haluit aus dazu, einen früheren Händler zu bewegen, ihr Einiges niederzuschreiben. KRETSCHMAR, der ein ganzes Jahr hindurch als Arzt auf der Insel tätig war, ließ seiner Phantasie nur allzuviel Spielraum bei Abfassung der Festschrift „Nauru zum 2. Oktober 1914“ und ist bis dahin von keinem Kenner der Verhältnisse als zuverlässig anerkannt worden. Der letzte, aber wichtigste Faktor, der amerikanische Missionär DELAPORTE, war zwar fünfzehn Jahre auf der Insel ansässig; infolge seiner nichts

¹ Mit Rücksicht auf PAUL HAMBRUCH, „Nauru“, I. Halbband: Mit 108 Abbildungen im Text, 19 Lichtdrucktafeln und 1 Karte, L. FRIEDERICHSEN & Co., Hamburg 1914, XII + 458 pp.; II. Halbband: Mit 338 Abbildungen im Text und 8 Lichtdrucktafeln, ebenda 1915, VIII + 314 pp.

² KRÄMER brachte nur einen Vormittag auf der Insel zu, „arbeitete jedoch so pausenlos, daß er einigemale auf kurze Zeit zusammenbrach“. Hawai, Ostmikronesien, Samoa, S. 443.

weniger als wissenschaftlichen Vorbildung jedoch, kann er als Forscher nicht in Betracht kommen. HAMBRUCH selbst hat ihm dieses Prädikat zu wiederholten Malen ausgestellt. Für den sprachlichen Teil kommt wohl nur DELAPORTE in Betracht, mit dem die böse Fama schon lange eine den linguistischen Anforderungen nicht entsprechende und daher mit „unbrauchbar“ zurückgestellte Grammatik in Verbindung gebracht hatte. Wahrscheinlich hat HAMBRUCH diese Grammatik „durch Sichtung“, „eigene Umschreibung“, „umständlichere Orthographie“ noch mehr zu entstellen unternommen. Was er dann noch von seinem Eigenen hinzufügt, spricht nicht zu seinen Gunsten, wie einige kurze Erläuterungen dartun werden.

Die Methode, die HAMBRUCH bei seiner Forschung befolgte, war unzweifelhaft die richtige: „Die Darstellung gewinnt dadurch an Originalität.“ Aber richtiger noch ist es, daß, um mit Erfolg diese Methode anzuwenden, die Sprache nicht erst erlernt (in sechs Wochen) werden, sondern bereits gründlich gekannt sein muß, um nicht durch ein solch unsicheres Vorgehen die Fehlerskala zu erhöhen.

Der Eingeborne ist über seine Kulturgüter äußerst eifersüchtig verschwiegen und hütet sie wie seinen Augapfel; dem Europäer sucht er zu imponieren und ist dann im Lügen und Dichten keineswegs verlegen; bei Unkenntnis der Sprache wird dies Fehlerhafte noch vielfach falsch verstanden. Er verallgemeinert gern, übertreibt mit Vorliebe und trägt urteilslos allen Schund zusammen, da er das Wesentliche, den Kern der Sache, vom Nebensächlichen nicht zu sondern versteht. Oft genug steht er auch dem Europäer Rede mit der vorgefaßten Absicht, ihn zu täuschen; er deutet stets mehr an, als er sagt, und vieles muß dann durch oftmaliges Nachprüfen und Nachfragen verbessert, umgeändert, ergänzt werden. Dazu hatte HAMBRUCH in sechs Wochen wahrlich keine Zeit.

Ferner ist auf der Insel beinahe alles durch Patent rechtlich geschützt; nur sehr wenig ist Gemeingut. Eine jede Familie, ja einzelne Familienmitglieder haben ihre eigenen Patente auf Sagen, Erzählungen, Zauber- und Beschwörungsformeln, Methoden bei gewissen Beschäftigungen usw. Selbst ihren eigenen Landsleuten, manchmal den Angehörigen der eigenen Familie, geben sie ihre Geheimnisse nicht preis.

HAMBRUCH hat nun, um „einwandfreies Material“ zu erhalten, nur drei Gewährsleute herangezogen, aber dafür „zuverlässige Männer“, die „bona fide“ ihre Angaben machten. Ob die drei Männer nun gerade so zuverlässig waren? Ich arbeitete monatelang mit *Abubu* und mußte mehr als einmal feststellen, daß er ganz willkürlich und einseitig verfuhr, so daß ich ihn als unzuverlässig fallen lassen mußte. Das Gleiche muß ich auch von dem redseligen *Oweijeda* behaupten. Das ganze ethnologische Material, das seinerzeit von SIGWANZ gesammelt wurde und auf der kaiserlichen Station liegt, bei dessen Verarbeitung ich die Rolle des Dolmetschers spielte, beruht im großen und ganzen auf den Angaben des *Oweijeda* und ist, was der Eingeborne *byédubyed* nennt, d. h. ein kunterbuntes Gemengsel von allerhand unzusammenhängenden Dingen. HAMBRUCH möge die Aufzeichnungen, die er unter dem Diktat des *Oweijeda* gemacht, mit denen des SIGWANZ vergleichen und dann konstatieren, wie oft und wie gewaltig *Oweijeda* sich widersprochen hat. Der Dritte im Bunde, mit

dem HAMBRUCH arbeitete und der ebenfalls dabei war, als ich dolmetschte, war *Kanemq*. Er zeichnete sich jedoch damals aus durch Schweigen; denn das war für ihn der sichere Weg. Der kleine *Eodeben*, mit dem HAMBRUCH noch in Deutschland weiterarbeitete, war damals noch ein Kind und hatte von all den Dingen keine Ahnung; denn „Nauru's Jugend kümmert sich wenig um die Überlieferungen der Väter“. Das wären die Hauptfaktoren, welche in Tätigkeit waren bei der „fliegenden Aufnahme“, aus der das großangelegte Werk HAMBRUCH's entstanden ist. HAMBRUCH verstand von der so schwierigen Nauru-Sprache so viel wie gar nichts, was doch Vorbedingung sein mußte, um wissenschaftlich bei den unkultivierten Eingebornen arbeiten und in ihre Psychologie eindringen zu können. Mißverständnisse waren da unvermeidlich, Nebensächliches wurde vielfach aufgebauscht, der Kern der Sache besonders in schwierigen Fragen (Zauberei usw.) nicht erfaßt. Wo materiell greifbare Themata zu behandeln waren, wie im zweiten Bande, sehen wir bedeutend bessere Resultate.

* * *

Der erste Band zerfällt in einen allgemeinen und in einen besonderen Teil. Im allgemeinen Teil gibt uns der Verfasser einen gedrängten Überblick über die Vorgeschichte der Insel nach den spärlichen, aber desto wertvolleren Angaben alter Seefahrer. Nach einer eingehenden Beschreibung der äußeren Gestalt der Insel, angefangen vom Außenriff, an das die See in stetem Hin- und Herfluten ankämpft, die verschiedenen Staffelungen hinan bis zu den Höhenzügen im Innern mit ihren Höhlen und unterirdischen Kammern, entwirft der Verfasser auf Grund ELSCHNER's Darstellungen in kurzen Zügen ein Bild von dem mutmaßlichen Werdegang der Insel in seinen verschiedenen Stadien: von der Bildung des Phosphats und seiner Lagerungen bis auf seine Ausbeutung durch eine englische Gesellschaft in unseren Tagen.

Den Namen Nauru (richtig *Nāqero*) zerlegt der Verfasser folgendermaßen: *ā-niua-a-a-ororo*, mit der Bedeutung „Ich gehe zu Strand = Ich gehe an den Strand“ (Bd. I, 22). Mir ist die Erforschung des Namens bis dahin noch nicht gelungen; sprachlich ist aber die Zerlegung und die Bedeutung des Namens nach HAMBRUCH's Auffassung sicher falsch. „An den Strand gehen“ heißt in der Nauru-Sprache *rodu arōūro*, gleichviel ob man vom Lande aus hinunter oder von hoher See herüber an den Strand geht. Der Strand ist stets als am tiefsten gelegen gedacht (man geht vom Strande hinauf an Land = *roga*; man geht vom Strande hinauf auf See = *roga*; charakteristisch ist das *a* als Suffix des Verbums für eine Bewegung nach oben; umgekehrt geht man von Land aus hinunter an den Strand = *rodu* und ebenso von der See aus herunter an den Strand = *rodu*; Suffix *u* dient als Bezeichnung für eine Bewegung nach unten) und es ist deshalb jedenfalls ein Verbum zu gebrauchen mit einer Endung, die die Bewegung nach unten anzeigt: hier *rodu*. Das Zeitwort *nūwaw*, welches HAMBRUCH gebraucht, ist stets ohne Beziehung und heißt „gehen“ schlechthin: *a nūwaw* ich gehe. „Irgendwo hingehen“ (allgemein) heißt *nōw*: *a nōw inno* ich gehe dorthin; *wo nōw ubūiōm* du gehst in dein Gehöft. Hier haben wir jedoch eine bestimmte Richtung nach unten auszudrücken (an

den Strand hinunter) und da muß auch die Richtung durch das Verbum angedeutet werden, also: *rođu* hinuntergehen.

Das Wort *aröüro* ist zusammengesetzt aus: *a* an dem, bei dem, auf dem und *eröüro* Sand und heißt „an dem, bei dem, auf dem Sande, der den Strand um die Insel bedeckt“. *A* (vor Vokalen *an*) ist Adverbialpräfix des Ortes und kann beinahe jedem Worte vorgesetzt werden um daraus ein Umstandswort zu machen. So sagt man z. B.:

<i>anni</i> dort wo Palmen stehen,	gebildet aus <i>a</i> Adv. und <i>ini</i> Palme
<i>apoę</i> im Innern der Insel,	„ „ <i>a</i> „ „ <i>poę</i> das Innere
<i>apago</i> auf der Seeseite der Insel,	„ „ <i>a</i> „ „ <i>pago</i> Seeseite
<i>anqag</i> im Hause,	„ „ <i>an</i> „ „ <i>qag</i> Haus
<i>animen</i> auf dem Dache,	„ „ <i>an</i> „ „ <i>imen</i> Schutzdecke
<i>ati</i> Fregattvogelplatz,	„ „ <i>a</i> „ „ <i>iti</i> Fregattvogel

So wird auch *aröüro* gebildet: *a* Adv. und *eröüro* der Sand = auf dem Sand, auf dem sandigen Strande. Das Adv. *a* antwortet stets auf die Frage wo und wohin? „An den Strand gehen, zu Strande gehen“ heißt daher richtig: *rođu aröüro*. Ein anderer Ausdruck besteht nicht. Übrigens hat HAMBRUCH das „ich gehe an den Strand“ später (Bd. I, 420) richtig mit *rođuaroro* wiedergegeben, dabei jedoch übersehen, daß er es nicht mit einem, sondern mit zwei getrennten Wörtern zu tun hatte. Bd. I, 429 schreibt er wieder richtig *rođu aroro* in zwei getrennten Wörtern; ebenso Bd. I, 453. Mit Recht wird man hinter die HAMBRUCH'sche Zerlegung und Übersetzung des Nameris Nauru ein großes Fragezeichen setzen dürfen.

Nach dem soeben Gesagten ist auch das *ānāqēro* Bd. I, 22 zu erklären. Das adverbiale Präfix *a* des Ortes verbunden mit *Nāqero* gibt *anaqero* (klein geschrieben) und heißt „auf Nauru“. Daß Schwerkranke bei Eintreten der Besserung *ānāqēro* ausrufen, ist mir neu; in elf Jahren ist mir der Ausdruck auch nicht ein einziges Mal zu Ohren gekommen. Besserung von einer schweren Krankheit, Rettung aus großer Not heißt in der Bildersprache *rođun oę*, *ra-dōđun oę*, *owuidun oę* (aus dem Innern herunterkommen), *rođun imago*, *ūkpe-dun imago* (von hoher See herunterkommen). Das Innere der Insel, welches ohne Weg und ohne Steg keine Orientierung ermöglicht und dabei als Aufenthaltsort und Tummelplatz der bösen Geister gilt, ist manch einem Eingebornen fast zum Verhängnis geworden und ist das Bild schwerer Krankheit, großer Not, in der der Mensch Gefahr läuft umzukommen; ebenso die hohe See mit ihren gefährlichen Strömungen, Stürmen und Raubtieren. Ist Besserung eingetreten bei einer Krankheit, dann heißt es: *timōren*, *bue o rođuten oę* jetzt kommt er davon, denn er ist aus dem Innern heruntergekommen und die Gefahr ist überstanden; *mon*, *bue o rođuten imago* es ist gut, denn er ist von der hohen See zurück. Auf die Weise, wie HAMBRUCH das *ānāqēro* auslegt, hat es überhaupt keinen Sinn.

Ausführlich zählt der Verfasser die Nauru-Flora auf, die sich aus angetriebenen und am Strande sich festgesetzten Früchten weiter entwickelte. Die Fauna ist kurz abgetan. Zu bemerken ist, daß unter den eingeführten größeren Säugetieren der Maulesel nie vertreten war; die Esel hatten auf Nauru

nie mehr als zwei Vertreter, das Pferd nur einen. Rinder kamen nur als Schlachtvieh für die dortige Phosphatgesellschaft in Betracht.

Die Namen der angeführten Pflanzen und Tiere sind meist falsch wiedergegeben. So ist Bd. I, 54 *irutsi* kein „langes scharfränderiges Gras“, sondern ein abgebrannter Fackelstumpf; *anetan* ist nicht die „Bruguiera“, sondern der Name eines Grundstückes, in dem ein Wassertümpel sich befindet, an dessen Rand die Bruguiera wächst; der Name der Bruguiera ist *étam*; „Hibiscus tiliacus“ heißt nicht *ekuane*, sondern *ôquannq*; *eáeo* ist nicht „Hibiscus populnea“, sondern eine wilde Fikus-Art; die *Jambosa malaccensis* ist dem Verfasser nur in einem Exemplar bekannt geworden, ich habe sie zu hunderten gesehen, jedoch in kleineren Exemplaren, als dasjenige, welches HAMBRUCH im Buschdorf *Buada* vorfand; „Treibholz“ I, 55 heißt *etabueijúe*; das Wort *etabúike* bedeutet „Holz“ schlechthin; der Name für „Bambus“ ist *ebarabarátu*, nicht *ebarambaraba*; I, 428 nennt er wieder den „Bambus“ *ebarabaratú*; I, 52—55 „Seeigel“ heißt *ánarabo* und nicht *tetanit*; *tetanit* soll wahrscheinlich heißen *tétawuit*, d. h. „Igel-fisch“; statt *areop* für „Spinne“ sollte stehen *arq̄w*; „Mücke“ soll heißen *eāñom* statt *emeniner*; die Bezeichnung für „Laus“ ist *iw̄ui* (*iui* heißt „Genitalia des Mannes“); „Steinwälder“ heißt *digidüba*, nicht *dāgidüba*; I, 53 heißt derselbe Vogel wieder *degidübo*; so auch I, 87 *degidübó*; an Stelle des *dagiagia* für „weiße Seeschwalbe“ sollte *tegiegia* stehen; für „Tintenfisch“ müßte statt *dagiga tegiga* stehen; *earin beoó* soll heißen *gár in báwo* oder *árin báwo* und bedeutet „Tridacna“; statt *ikiber* soll stehen *ikibür* für „pecten pallicum“; „Languste“ heißt *eor* und nicht *dabuidir*; *dabuidir* ist eine Krabbenart.

Das *edague* für „Wal“ ist in *edagúa* umzuändern; *imuijip* für „Delphin“ in *imuijeb*; *yabur* für „Narwal“ in *jébur*; *dabage* für „Schildkröte“ in *ewakq̄* (I, 104 nennt er das Tier *e báke, te dabage*); „Murāna“ heißt *ānāgo, kaba-gabuqa, étarabuij ānāgo* etc. etc., je nach der Art; das *eātaram* ist nicht die „Murāna“, sondern die „Schlinge“, mit der dieser Aal gefangen wird (vgl. auch II, 135, Abb. 225); „Purgierfisch“ heißt *gāgoḱpōr* und nicht *eáeo* (auf derselben Seite unten heißt *eáeo* wieder „Hibiskus populnea“) etc. etc.

Das folgende Kapitel handelt von den Eingebornen-Siedlungen. Einige dieser Siedlungen werden eingehend studiert besonders zu dem Zwecke, einwandfreie Ergebnisse über das Tempo des Rückganges der Bevölkerung zu gewinnen, sowie das numerische Verhältnis der männlichen zu der weiblichen Bevölkerung statistisch festlegen zu können. Sonderbar berührt es einen zu sehen, wie man immer wieder den Rückgang der Bevölkerung durch die früheren Kriege zu erklären versucht. Meiner Ansicht nach wären die Kriege, die nicht so grausam geführt wurden als man es allgemein schildert, erst an letzter Stelle zu nennen. Seit 30 Jahren haben die Feindseligkeiten, dank der Entwaffnung der Eingebornen, keine Opfer mehr gefordert; die Wunden, die der Krieg geschlagen, könnten ausgeheilt sein, und doch geht es heute in viel schnellerem Tempo zurück als vor Jahrzehnten. Die Ursache liegt tiefer. Es sind die Krankheiten (Epidemien sind moderne Erscheinungen, früher waren sie unbekannt) infolge geschlechtlichen Verkehrs, denen die Hauptschuld, vielleicht die einzige, zugeschrieben werden muß. Eine große Anzahl Frauen und Mädchen sind aus diesem Grunde unfruchtbar; Früh- und Totgeburten

kommen sehr häufig vor und müssen beinahe alle auf alte Syphilis zurückgeführt werden, wie der von HAMBRUCH erwähnte, äußerst tüchtige Arzt MÜLLER es feststellen konnte. Ein anderer Faktor, den HAMBRUCH nicht genug betont, ist die totemistische Stellung, in der Männer und Frauen manchmal stehen, die eine Ehe direkt verbietet. Ich kenne junge Leute, die aus diesem Grunde unbedingt auf die Ehe verzichten müssen. Ferner wirken noch die Klassenunterschiede mit; findet sich kein ebenbürtiger Partner, so muß in den besseren, sonst schon so kinderarmen Familien nach Landessitte auf eine Ehe verzichtet werden. Auch dafür könnten junge Leute namhaft gemacht werden. In den letzten Jahren kommt noch hinzu der Verkehr der Eingebornen mit den Europäern, Chinesen, Karolinern, die zu hunderten die Eingebornen aufsuchen und sie von der Ehe abhalten oder schon geschlossene Ehen zerreißen. Das ganze Dorf *Büada* mit früher zirka 300 Seelen ist heute bis auf wenige Seelen entvölkert: alles zog hinunter auf das flache Vorland in die Nähe der Niederlassung der Phosphatgesellschaft. Das lose Leben der Europäer und der fremden farbigen Arbeiter hat in der Jugend jeden Sinn für die Familie erstickt, es müßte denn eine „moderne“ Familie sein, die mit einigen Geschenken und ein bißchen Geld kontraktlich zustande kommen kann auf eine bestimmte Zeit. Mit Recht spricht HAMBRUCH von einem „Aufgehen der Eingebornen in fremde Völker“ (I, 58). Alle Maßnahmen, die HAMBRUCH erwähnt und die auch von der Regierung und der dortigen Phosphatgesellschaft getroffen wurden, haben versagt und werden versagen, wenn die Religion als Hauptfaktor ausgeschaltet wird. Fände letztere kraftvollere Unterstützung, dann stände es bedeutend besser um die Moral und die Geburtsstatistiken würden alljährlich günstigere Resultate aufweisen: denn die Eingebornen sind aus sich keine verdorbene und degenerierte Rasse, gibt doch HAMBRUCH selbst zu, „daß die Nauru-Frauen recht fruchtbar sind“ (I, 211).

Mit dem vierten Kapitel, in dem besonders die somatologischen Eigenschaften der Bevölkerung zur Sprache kommen, schließt der allgemeine Teil. Verfasser teilt die Bevölkerung ein in einen melanesischen und in einen polynesischen Typus. Ersteren nennt er den älteren, ureingessenen, während der letztere jünger und zugewandert ist. Die materielle Kultur, die man heute noch antrifft, hat beinahe nur polynesischen Charakter; in der geistigen Kultur (Sprache, Pubertätsfeste usw.) ist das melanesische Element deutlich zu erkennen.

Der besondere Teil handelt von der Sprache und der geistigen Kultur. Das Sprachenkapitel ist das schwierigste und wichtigste, aber leider auch das schwächste im ganzen Werke. Wie sollte es auch nicht? Die Sprache verfügt über ganz fremde Laute und Klangfarben; die Euphonie ist besonders schwierig und es bedarf langer Übung, bis das Ohr sich den neuen Lautverhältnissen angepaßt hat. Ein unmusikalisches Ohr ist überhaupt nicht imstande, gewisse Nauru-Laute richtig in sich aufzunehmen. Ferner ist der Ideengang der Leute, der Aufbau der Sprache, die Satz- und Redewendungen so ganz von unseren europäischen Sprachen verschieden, daß man erst nach Jahren bei gründlichem Studium zur Überzeugung gelangt, ein richtiges und festes Fundament gelegt zu haben, auf dem man systematisch weiter bauen kann. Ein ganzes Jahrzehnt hindurch haben andere ihr Interesse dem Sprachstudium zugewandt

und ihren ganzen Verkehr mit den Eingebornen nach dieser Richtung hin ausgenutzt, und dennoch haben sie sich bis dahin nicht entschließen können mit nur halben und provisorischen Resultaten an die Öffentlichkeit zu treten.

Es muß uns daher um so mehr verwundern, wenn HAMBRUCH in kaum sechs Wochen das Sprachstudium bereits so weit gefördert hatte, daß „genügend Material zur Skizze einer Grammatik“ gesammelt war. Verfasser gibt selbst zu, „daß er nur oberflächlich in die Kenntnis der Nauru-Sprache eindringen“ konnte. Das sieht man auch schon beim ersten Blicke der Grammatik an. Es ist nicht möglich, bei dieser Besprechung auf alle unrichtigen sprachlichen Einzelheiten einzugehen, alle die Hunderte von Fehlern, Inkonsistenzen usw. usw. festzunageln. Eine Grammatik der Nauru-Sprache ist in Bearbeitung — der Krieg hat die Arbeit unterbrochen — und ihr Erscheinen wird dann HAMBRUCH in die Lage versetzen, alle die Unrichtigkeiten, die er dem geduldigen Papier anvertraut, zu berichtigen. Ob Verfasser mit der Grammatik seinen „Zweck, den deutschen Beamten der Verwaltung und den Angestellten der Phosphatgesellschaft behilflich zu sein“, um „sich schnell und leicht mit der Sprache der Insel und ihren Eigenschaften vertraut zu machen“ erreichen wird, ist höchst fraglich¹.

Einige Stichproben von Unrichtigkeiten, und zwar solcher, die auch ein Laie mit Leichtigkeit nachprüfen kann, will ich nicht unterlassen als Kuriosa in den Rahmen dieser Besprechung hineinzuziehen.

1. Schreibweise.

a) Beispiel: *nūwaw* gehen; *nuwāwen* gegangen sein. Daraus entstehen bei HAMBRUCH folgende Wortbilder²:

<i>nuau</i> I, 404	<i>enueauuēn</i> I, 406
<i>nueau</i> I, 405	<i>nuā</i> I, 403
<i>nūuēā</i> I, 391	<i>enueau</i> I, 403
<i>nueaup'</i> I, 390	<i>nuauuēn</i> I, 400
<i>enueau</i> I, 413	<i>nuauuēn</i> I, 405
<i>nūeauuau</i> I, 432	<i>enuauuēn</i> I, 414
<i>muau</i> I, 421	<i>enuauuēn</i> I, 417
<i>nuauuēn</i> I, 405	<i>nuauuēn</i> I, 457
<i>nuau (nu eau)</i> I, 160	<i>nāa</i> I, 449
<i>nuauue</i> I, 418	<i>nuaimen</i> I, 389 (hier mit fortlaufen übersetzt)
<i>nuauuen</i> I, 418	

b) *aroq̄n* seine Sippe, von *arōō*, *arōqm*, *arōqn* meine, deine, seine Sippe, ergibt bei HAMBRUCH:

<i>ēāroēn</i> I, 271	<i>ādrōēn</i> I, 316
<i>earoen</i> I, 184 (Note)	<i>aroēt</i> I, 316 (= folgende Zeile)
	<i>azrōēm</i> I, 316 (= 3 Zeilen tiefer)

¹ Die „Grammatik“ ist auch in Sonderdruck in demselben Verlag erschienen. Die Überschrift lautet schlechthin „Grammatik“ für die Laien, dagegen für „wissenschaftliche Interessenten der bescheidene Versuch einer systematischen Darstellung der Nauru-Sprache“.

² Das Nauru-*w* (englische Aussprache) gibt HAMBRUCH mit dem deutschen *u* wieder, manchmal auch mit *up'* und *up*; um konsequent zu sein, hätte er schreiben müssen *nuuau* und *nuuauen*; *nuuauup'* und *nuuauup'en*; andere Formen standen ihm gar keine zur Verfügung.

c) *ij* wählen, aussuchen, erhält folgende Formen:

<i>iikχ</i> I, 422	<i>iix</i> I, 395
<i>iigχ</i> I, 423	<i>ijī</i> I, 401
<i>eikχ</i> I, 424	<i>igχ</i> I, 420
<i>ijīχ</i> I, 268	

d) a) *erōūro* der Sand, wird zu:

<i>e rōrō</i> I, 154	<i>erauro</i> I, 447
<i>e rōrō, e raurō</i> I, 177	<i>eraurūr</i> I, 267
<i>erauro</i> I, 452	<i>arauurūr</i> I, 267

β) *arōūro* am Strand, ist besonders formenreich:

<i>arōrō</i> I, 147 (wird hier mit „Strand“ [Subst.] übersetzt)	<i>arōrō</i> I, 426
<i>arōro</i> I, 407	<i>arōra</i> I, 282
<i>arōrō</i> I, 407 (hier Adv.)	<i>arōrō</i> I, 87
<i>arōru</i> I, 407	<i>arorō</i> I, 53
<i>aroro</i> I, 408	<i>arōrō</i> I, 52
<i>arōro</i> I, 413	<i>ārōurō</i> I, 391
<i>arōrō</i> I, 416	<i>arōrū</i> I, 284 (heißt hier „der Strand“ [Subst.])
<i>arōru</i> I, 417	<i>arōrō</i> I, 144 (wird hier selbst mit „Riffwasser“ übersetzt)
<i>arōrō</i> I, 419	

Schönere Kombinationen sind wohl schwerlich herzustellen und andere kaum mehr möglich. Man möchte hier gerne nur Druckfehler vermuten, aber die häufige und regelmäßige Wiederkehr stets neuer Schreibweisen läßt einen solchen Entschuldigungsgrund nicht mehr zu. Für die „umständlichere“ Schreibweise HAMBRUCH's mögen diese Beispiele genügen; sie ließen sich mit Leichtigkeit um etliche Hunderte vermehren.

2. Einschaltung und Ausfall von Lauten (I, 99).

Verfasser bemerkt: „Ohne daß sich die Gründe dafür feststellen lassen, erscheinen in einigen Wortverbindungen Laute, die sich entweder aus einer älteren Sprachepoche erhalten haben oder des Wohlklanges wegen eingeschaltet werden. In der gewöhnlichen Umgangssprache fallen gelegentlich auch ganze Silben aus.“

Beispiele:

1. S. 99: „*re baiuun a ura* wird zu *re baiuun ka ura*.“
2. S. 99: „*bue ēō ēi* wird zu *bue deō ēi*.“
3. S. 100: „*āno en* wird *ānoget* Geschichte von, über = *ānet* [= *āno et* = *ānet*].“

Zu diesen drei Beispielen bemerke ich:

ad 1: Beide Formen sind in der Nauru-Sprache unbekannt und haben keine Bedeutung. Das Verbum *baiwoñ* (nicht *baiuun*) heißt „erreichen, ankommen, hingelangen“ und wird nur mit einer Ortsbestimmung gebraucht, die unmittelbar darauf folgen muß. So sagt man: *a baiwoñ inno* = ich komme dort an; *areij baiwoñ ubiōreij* = sie (drei) kamen in ihrer drei Gehöft an; *ro baiwoñ ubiōra* (*re* ist falsch) = sie (viele) kommen in ihrem Gehöft an. Das *a* besteht nur im Dativ: *a me* mir, *a ūra* ihnen, wie französisch *à moi*. Ein *ka* gibt es nur als Kausativpräfix (*katimor* Leben geben), als Distributivpräfix (*katōn* je einer) und als Präfix des Pronomen objektivum (*katta* uns exkl.).

Wie HAMBRUCH das *a* und besonders das *ka* hier unterbringen kann und wie besonders aus *a ka* wird, ist mir ein Rätsel. Um den Ausdruck „sie gelangten zu ihnen“ wiederzugeben, mußte ein anderes Wort gewählt werden, wie *ɛagada*, das stets den Dativ nach sich führt: *re ɛagada a ūra* (mit den entsprechenden Ellisionen) = *r ɛagad a ūra* sie gelangten hin zu ihnen.

ad 2: Dieser Ausdruck läßt sich folgendermaßen erklären: Die Ausdrücke *bue ɛö ei* und *bue deö ei* sind nicht vollständig; es fehlt das Umstandswörtchen des Grades *ta* nur, das nie fehlen darf. Wir erhalten somit: *bue ta ɛö ei* weil nur nicht es, d. h. „weil es nicht das ist (was gesagt wird)“ und die richtige Übersetzung lautet: „es ist nicht so, es ist nicht wahr.“ Das *a* in *ta* wird durch das betonte *e* in *ɛö* elidiert und der richtige Ausdruck ist dann: *bue t ɛö ei*.

ad 3: Man sage: Es gibt eine absolute Form der Hauptwörter, die durch Präfigierung durch *e* und *i* zustande kommt und dann erhalten wir die absolute Form *ɛanög* und eine relative Form des Hauptwortes, bei der das Präfix *e* oder *i* wegfällt, dafür aber ein Pronominalsuffix angehängt wird. Dann ergeben sich folgende Formen:

<i>ánögö</i> mein Wort	<i>ánögeta</i> unser Wort (inkl.)
<i>ánögöm</i> dein Wort	<i>ánögeteij</i> unserer drei Wort (inkl.)
<i>ánögen</i> sein Wort	<i>ánögöra</i> ihr Wort (viele).

„Sein Wort“ heißt also *ánögen*. Folgt dem *w* ein offener, betonter Vokal, so verwandelt es sich in *t*. Z. B.: *ánöget anamq* Wort des Menschen, über den Menschen; *ánöget imin* Wort über das Ding; *ánöget ani* Wort über den (von dem) Geist, und wir hätten die von HAMBRUCH gewünschte Lösung auf eine ganz einfache Weise gefunden. *Anoen* heißt übrigens „es sind sechs geworden“ (von *anö* sechs und *en* der Vergangenheitspartikel). *Anög* heißt auch nicht „Geschichte von“; dafür wäre *nüwáwü*, *nuwáwüm*, *nuwáwin* etc. zu gebrauchen. Der Ausdruck *anoen*, *anet*, meint HAMBRUCH, „sei selten gebraucht“. Ich muß gestehen, in elf Jahren bin ich ihm auch nicht ein einziges Mal begegnet, das erstemal in HAMBRUCH's Grammatik. Mit Recht setzt der Verfasser hinter das Ganze ein Fragezeichen. Das ist das einzig Richtige an diesem ganzen Beispiele.

3. Regeln (I, 123).

„Das Pronomen (demonstrativum) hat drei Suffixe als Hinweisbezeichnungen... *i* für Personen und Gegenstände in unmittelbarer Nähe: hier.“ Dazu gibt er dann Beispiele.

Beispiele für das „Suffix *i*“:

- I, 124: diese 2 Männer *ame-rumene*
 diese 3 „ *ame-timene*
 diese 2 Frauen *ɛ-rumene*
 diese 3 „ *ɛ-timene*
 diese 3 Kinder *onin-timene* (besteht nicht, wohl aber *onin ijimene* oder *onin it imene*)
 diese 2 Häuser *eoāk-röě* (besteht nicht)
 diese 3 „ *eoāk-yüüě* (besteht nicht)
 diese „ *eoāk-äue* (soll wahrscheinlich heißen *oág áne*).
- I, 125: diese 2 Häuser *mu-rou-e eoāk*, *muróue eoāk*
 diese 3 „ *mi-yü-ue eoāk*, *miyüne eoāk*
 diese „ *munau eoāk* (soll gewiß heißen *munáne eoág*)

diese Palmen *mu-hane ini*, *munane ini*

diese Wedel *mibene ebene* (richtig ist *mibene ebani*, d. h. dieses [Einzahl] Palmblatt)

diese Blätter *mirine ebene* (unverständlich; jedenfalls ist es die Form für die Einzahl)

diese Bälle *munane itipuep'*

diese Pandanuskuchen *mu-hane tetuai*

diese Kränze *mubute ekau* (heißt hier: dieser Kranz [Einzahl] aus Blumen)

diese Halsketten *mumute tibā* (heißt hier: diese Halskette [Einzahl] aus Korallen)

diese längsgespaltenen Holzstücke *minagene edabuike*.

Das Demonstrativum *minagene* gehört der Zählweise für Teile flacher Gegenstände an; z. B. für „ein Stück Stoff“ sagt man *minagene tēlagai*. Eine Zählweise und daher ein Demonstrativum für längsgespaltene Gegenstände besteht in der Sprache nicht. Auch handelt es sich hier wiederum um die Form für die Einzahl.

Sehen wir uns alle die von HAMBRUCH angeführten Beispiele genau an, so finden wir wohl eine Reihe von Fehlern und Unrichtigkeiten, aber nicht das, um was es sich gerade handelt, nämlich das Suffix *i!* Regeln werden doch schließlich aufgestellt, damit sie befolgt werden; sollten gerade die angeführten Beispiele Ausnahmen darstellen, dann wäre eine diesbezügliche Note oder Bemerkung wohl am Platze gewesen. Theorie und Praxis stimmen aber bei HAMBRUCH noch lange nicht überein. Das geht besonders klar hervor aus der Regel (I, 132), welche lautet: „Der Imperativ wird in der Einzahl mit dem Suffix *up* des Hortativ gebildet, in der Mehrzahl mit dem Suffix *ko*.“

Beispiele:

dueup'! liebe!

ijéijip'! iß!

atārup! schreibe!

dueko! liebet!

ijéijiko! esset!

atarko! schreibt!

Zu dieser Regel ist zu bemerken, daß in der Nauru-Sprache ein Hortativ mit dem Suffix *up* nicht besteht, weder für die Einzahl noch für die Mehrzahl. Der Hortativ wird gebildet mit Wörtern wie: *kamen naga...*, *kamen iō...* usw.. Die Endung *up* besteht überhaupt in der Sprache nicht. Nach HAMBRUCH soll das *up* der Einzahl dienen: I, 137 schreibt er: „*dūdūp emedēna* begiebet die Wege.“ Noch deutlicher wird dieser Widerspruch bei der Form *ko* für die Mehrzahl. Man sehe nur:

- | | |
|---------------------------|--|
| I, 423: <i>mēta ko</i> | (Sing.) komm her (soll heißen: komm heraus, gehe hinaus) |
| I, 403: <i>mēta ko</i> | „ komm heraus |
| I, 424: <i>nuā ko</i> | „ gehe hin (soll heißen: gehe); desgl. I, 388 |
| I, 424: <i>omeāta ko</i> | „ hole hervor; ebenso I, 424 (Sing.) |
| I, 431: <i>rōdu a ko</i> | „ gehe ihm entgegen (heißt wirklich: gehe hinunter zu ihm) |
| I, 434: <i>kanēa ko</i> | „ paß auf (soll heißen: <i>kanja ko</i>) |
| I, 434: <i>ānu ko</i> | „ steige hinauf |
| I, 450: <i>kaidōgo ko</i> | „ steig auf (richtig übersetzt: stütze dich auf) |
| I, 450: <i>ēdu ko</i> | „ steig ab |
| I, 453: <i>redōdu ko</i> | „ kehre um |
| I, 454: <i>nōu ko</i> | „ gehe (nicht gebraucht) |
| I, 339: <i>gābut ko</i> | „ bade dich (heißt tatsächlich: wasche [etwas]) |
| I, 390: <i>otōruēi ko</i> | „ bringe her |
| I, 403: <i>rōga ko</i> | „ komm herab (soll heißen: komm herauf) |
| I, 403: <i>tūko</i> | „ komme her |
| I, 390: <i>ieijī ko</i> | „ iß. |

Selbst das oben angeführte Beispiel wird hier noch in der Einzahl gebraucht. Diese Beispiele, in denen HAMBRUCH gerade die gegenteilige Zahl anwendet, als er in der Regel aufstellt, ließen sich leicht um etliche Dutzende vermehren. Als allgemeine Regel, ohne auch nur eine einzige Ausnahme, hätte ich gesagt: Für die Einzahl sowohl als auch für die Mehrzahl ist die direkte Befehlsform *kō*. Wenn Verfasser meinte, *kō* sei ein Suffix, dann wäre es als solches zu kennzeichnen gewesen. Tatsächlich schreibt er es mit dem Worte verbunden (*tūko* I, 403) oder meistens von dem Worte getrennt und behandelt es als selbständige Wortform.

4. Übersetzung.

I, 130 heißt es: „Haben“ wird durch das Pronomen absolutum wiedergegeben mit Zuhilfenahme des Possessivpronomens.“ Dazu folgen die Beispiele:

aña tabaranimēdañ ich habe einen Hut (heißt wirklich: ich bin ein Hut)

amār tabaranimēdañ wir 2 haben einen Hut (heißt wirklich: wir 2 [exkl.] sind ein Hut)

ātār ogitē tabaranimēdañ wir 2 hatten einen Hut gehabt (heißt wirklich: wir 2 [inkl.] sind bereits ein Hut gewesen)

ātār ogitē tabaranimēdañ-ar wir 2 haben einen Hut gehabt (jeder einen).

Das letzte Beispiel heißt tatsächlich gar nichts; von den beiden *ar* in *atar* und *tabaranimēdañ* ist eines sprachlich überflüssig, da das eine das andere ausschließt.

I, 129: Fragen nach dem Besitzer.

A. Allgemein.

Wer besitzt eine Frau? *iegen e raña en òn?* (die richtige Übersetzung lautet: Wer gibt acht auf eine Frau? Sprachlich richtig wäre die Frage so zu stellen:

jāgen nea e rañ a q̄t on?

Wer jener er achtgeben auf Frau eine?)

Wer besitzt ein Huhn? *iegen e raña dōmō iōn?* (richtige Übersetzung: Wer gibt acht auf ein Huhn?)

Wer besitzt einen Schurz? *iegen e raña inuñ eran?* (richtige Übersetzung: Wer gibt acht auf einen Schurz?)

Ich besitze eine Frau *ā raña en (et) òn* (richtige Übersetzung: Ich gebe acht auf eine Frau)

Ich besitze ein Huhn *ā raña dōmō iōn* (richtige Übersetzung: Ich gebe acht auf ein Huhn)

Ich besitze einen Schurz *ā raña inuñ eran* (richtige Übersetzung: Ich gebe acht auf einen Schurz)

B. Begrenzt.

Wer ist Besitzer dieses Landes?¹ *iegen amen raña ep?* (richtige Übersetzung: Wer ist Landaufseher?)

Wer ist Besitzer dieses Hauses? *iegen amen raña e qāk?* (richtige Übersetzung: Wer ist Hausaufseher?)

Wer ist Besitzer dieses Esels? *iegen amen raña ēšēl?* (richtige Übersetzung: Wer ist Eselaufseher?)

¹ Das hinweisende Fürwort „dieses“ hat HAMBRUCH nicht übersetzt. In die Frage hätte er einschalten sollen: *bitune q̄b* oder *ñabene q̄b* dieses Land oder dieses Stück Land; *bitune q̄ag* oder *q̄ag une* dieses Haus; *amune* (männlich) oder *ātune* (weiblich) *esel* bzw. *esel une* dieser Esel. Richtig hätte die Frage gelaute:

jāgen nea amān e rañ a ñabene ab?

Wer jener der Mann er achtgeben auf dieses Stück Land?

Ich bin Besitzer des Landes *aña amen raña ep* (richtige Übersetzung: Ich bin Landaufseher)
 Ich bin Besitzer des Hauses *aña amen raña e qāk* (richtige Übersetzung: Ich bin Hausaufseher)
 Ich bin Besitzer des Esels *aña amen raña ēšēl* (richtige Übersetzung: Ich bin Eselaufseher).

5.

Vieles hat HAMBRUCH niedergeschrieben ohne sich darüber Rechenschaft geben zu können.

I, 390 schreibt er: *bue me* in unser Land (heißt richtig: in unser Gehöft). *Bue me* ist die Zerstücklung von *ubgiō* (*ubgiōm*, *ubgien*, *ubgiema* etc. = mein, dein, sein, unser Gehöft und ist in einem Worte zu schreiben). Die Endung des Pronominalsuffixes für den Plural ist stets *a* und nicht *e*. Verfasser schreibt später I, 418 *buemēi* und I, 417 *buiōre*; auch an vielen anderen Stellen schreibt er das *bue me* in einem Worte.

I, 389: *amnea me* ist eine Zerstücklung von *am namq* dein Mann. Man sagt *agō namq*, *am namq*, *an namq*, *atta namq* mein, dein, sein, unser Mann. Man hat hier nicht die Bedeutung von „Gatte“, sondern von „Diener, Untergebener“. Für „Gatte“ hätte HAMBRUCH das Wort *agō* setzen müssen.

I, 394: *buai ura* ist wieder nur ein Wort, nämlich *baiūra*, von *baiū*, *baīm*, *baīn*, *baīma*, *baīüreij*, *baīūra* mein, dein, sein, unser, ihrer drei, ihrer viele Ding zum... I, 395 heißt dasselbe Wort selbst *boi ūra*; in noch schönerer Fassung begegnen wir ihm I, 396: *buai iorēn*.

I, 400: *buetēi* besteht aus drei getrennten Wörtern: *bue ta eij* = *bue t eij* denn nur er, d. h. er allein.

I, 411: *oijamuēn*; auch dieses Wort schließt drei Wörter in sich, nämlich: *oija a men* = *oij a men* = *oija* geben und *a men* mir (wie französischer Dativ *à moi*).

I, 417 steht *eme kuoren* er legte sich. Diese beiden Wörter sind folgendermaßen zu trennen: *e maḳporen*; *e* ist das Pronomen personale „er, sie, es“; *maḳuor* (liegen) mit angehängter Vergangenheitspartikel *n* oder *en* wird zu *maḳuoren* er legte sich oder auch er lag. Eine entsprechende Trennung in der deutschen Sprache wäre nach HAMBRUCH'scher Methode ungefähr folgende: erst *olperte*, *duschreibest*. I, 428 schreibt er dasselbe Wort wieder in drei getrennten Wörtern: *e me kuoren*.

I, 418 heißt es: *añ rōga ko*, *buemēi*. Diesen Ausdruck kann man auf zweifache Weise richtigstellen: ausgehend von *añ* wird er zu *añ roga ko ubūieta* oder *añ roga ko ubūietañ*; ausgehend von *buemēi* muß er lauten: *aī roga ko ubūiemeij*. Diese beiden sprachlich richtigen Formen hat nun HAMBRUCH kombiniert und daraus eine dritte konstruiert, die sprachlich nicht zulässig ist. *Añ* ist Nominativ Plural, *ēi* ist Suffix für den Trial. Plural muß aber stets mit Plural, Trial mit Trial usw. in Verbindung kommen. Wörtlich übersetzt sagt hier HAMBRUCH: Wir (viele) laßt uns hinaufgehen in unserer drei Gehöft. Die merkwürdige Stellung des Komma beweist deutlich, daß HAMBRUCH hier seinen Text nicht Wort für Wort verstanden hat.

6. Zahlwort.

a) I, 109 steht zu lesen: Die Wurzeln für das Zahlwort lauten für die Zahlen von eins bis zehn:

1 ə	6 ño
2 ru	7 əo
3 tle	8 uyo
4 tā	9 zo
5 timo	10 *tā

Aus diesen Wurzeln werden nun gebildet:

I, 111:	I, 111:	I, 112:	I, 114:	I, 115:
1. aiküēn	1. aikuēt	1. iūrīn	1. ibumīn	1. au uprīn
2. ārō	2. aromīn	2. arōūr	2. arābūm	2. aru uori
3. aiyū	3. aiyimēn	3. aijuūr	3. aiyūbūm	3. aiyū uori
4. āeōk	4. amēn	4. auūr	4. ēābūm	4. ā uori
5. aijimō	5. aijimō	—	—	—
6. ānō	6. ānō	—	—	—
7. aēu	7. aēu	—	—	—
8. auiā	8. auiā	—	—	—
9. āzō	9. āzō	—	—	—
10. ātā	10. oaia	10. auiurēta	10. abumita	10. quurita etc.

Ich stelle es dem Leser anheim, ausfindig zu machen, inwiefern diese Wurzeln von eins bis zehn zur Bildung der Zahlenreihen beigetragen haben.

b) Ordinalia bestehen in der Nauru-Sprache keine, viel weniger noch eine eigene Zählweise für Häuptlinge (I, 116). Die dort angegebene Zahlreihe für Häuptlinge ist weiter nichts als die einfache Form der Distributivzahlen; es soll also heißen: je ein Häuptling, je zwei, drei, vier usw. Häuptlinge. Wie die Häuptlinge, kann man auch die *emānañamā*, die *itiō*, ja ein jedes lebende Wesen und selbst jeden rundlichen Gegenstand mit dieser Distributivform behandeln.

c) Allgemeine Zahlenreihe, spezielle Zahlenreihe.

HAMBRUCH hat keinen klaren Begriff von den auf Nauru geltenden Zahlenreihen. Man unterscheidet nämlich eine allgemeine, die ohne Rücksicht auf die zu zählenden Gegenstände nur die nackten Zahlbegriffe angibt, und eine spezielle, die nur in Verbindung mit gewissen Wesens- und Gestaltsbezeichnungen gebraucht wird. Beide Zahlenreihen hat HAMBRUCH unterschiedslos als Zahlwort schlechthin behandelt. In seinen 28 Zahlenreihen (es sollten 36 sein) gebraucht er stets den unbestimmten Artikel als Grundzahl für die Einer; ausgenommen sind 2, 7, 9; bei Reihe 18 und 25 ist nur der Sinn verschieden, sonst decken sich bei ihm beide Reihen. Im folgenden gebe ich aus den HAMBRUCH'schen (H) Zahlenreihen die Zahlen 1 bis 4 und 10 und unmittelbar darunter den unbestimmten Artikel mit denselben Zahlen mit dem Zeichen K. Die Unterschiede beider Aufstellungen werden dem Leser dann schon von selbst in die Augen springen.

R.	Z.	Unbest. Art.	1.	2.	3.	4.	10.
1	H	—	aiküēn	ārō	aiyū	āeōk	ātā
	K	iqn	aīkp'ōn	aro	aīju	aēōkp	ata
2	H	—	aikuēt	aromīn	aiyimēn	āmēn	oaia
	K	iqn	aīkp'ōn	arūmen	ājjimen	āmen	oāa
3	H	—	ēnen	arūōnl	aiyoni	anēi	onīēta
	K	enqn	aīnqn	arūañq	ājjañq	āñq	añāta
4	H	—	ēōēn	ārāne	aiyūē	āōē	auēta
	K	eoqn	aīoqn	arūoq	ājjjoq	āoq	aoāta

R.	Z.	Unbest. Art.	1.	2.	3.	4.	10.
5	H	—	<i>eōn</i>	<i>āra</i>	<i>aiya</i>	<i>āea</i>	<i>aiotā</i>
	K	<i>eon</i>	<i>ājon</i>	<i>āra</i>	<i>āja</i>	<i>āea</i>	<i>aeōta</i>
6	H	—	<i>iūrīn</i>	<i>arōar</i>	<i>aijuūr</i>	<i>auūr</i>	<i>aiurēta</i>
	K	<i>ēwurin</i>	<i>āiwurin</i>	<i>arōwur</i>	<i>ājiwur</i>	<i>āwur</i>	<i>awurita</i>
7	H	—	<i>aiōrān</i>	<i>arāra</i>	<i>aivēra</i>	<i>āra</i>	<i>arāta</i>
	K	<i>erān</i>	<i>āiran</i>	<i>arūra</i>	<i>ājjira</i>	<i>āra</i>	<i>arāta</i>
8	H	—	<i>īnīn</i>	<i>arīni</i>	<i>ājīne</i>	<i>āne</i>	<i>ainēta</i>
	K	<i>in</i>	<i>āin</i>	<i>ārin</i>	<i>ājjin</i>	<i>an</i>	<i>ainita</i>
9	H	—	<i>āerīn</i>	<i>arurī</i>	<i>aiylri</i>	<i>ār</i>	<i>airetā</i>
	K	<i>lren</i>	<i>āiren</i>	<i>arūre</i>	<i>ājir</i>	<i>ar</i>	<i>āireta</i>
10	H	—	<i>ēoān (aiuān)</i>	<i>arūuā</i>	<i>aiyiua</i>	<i>āua</i>	<i>auuāta</i>
	K	<i>ewān</i>	<i>āiwan</i>	<i>arūwa</i>	<i>ājiwa</i>	<i>āwa</i>	<i>awāta</i>
11	H	—	<i>emuētīn</i>	<i>aramue</i>	<i>aiyomue</i>	<i>āmue</i>	<i>(amuēta</i> <i>(amuēfita)</i>
	K	<i>emuqtin</i>	<i>āimuqtin</i>	<i>arāmuaij.</i>	<i>āijumuij</i>	<i>āmuaij</i>	<i>amuqfita</i>
12	H	—	<i>emāīn</i>	<i>arumai</i>	<i>aijimai</i>	<i>āmai</i>	<i>amaēta</i>
	K	<i>emāen</i>	<i>āimaen</i>	<i>arūmae</i>	<i>āijimae</i>	<i>āmae</i>	<i>amāēta</i>
13	H	—	<i>ebōñon</i>	<i>arubōñon</i>	<i>aiyubōñon</i>	<i>ābōñon</i>	<i>abōñota</i>
	K	<i>ebgñon</i>	<i>āibgñon</i>	<i>arūbgñon</i>	<i>āijibgñon</i>	<i>ābanon</i>	<i>abanōta</i>
14	H	—	<i>eāīn</i>	<i>aruai</i>	<i>aiyai</i>	<i>oāē</i>	<i>aēta</i>
	K	<i>eden</i>	<i>āiaen</i>	<i>arūae</i>	<i>āijaē</i>	<i>āae</i>	<i>aāēta</i>
15	H	—	<i>emārīn</i>	<i>arumuāri</i>	<i>aiyimuāri</i>	<i>āmuāri</i>	<i>amaritā</i>
	K	<i>émarin</i>	<i>āimarin</i>	<i>arūmari</i>	<i>āijimari</i>	<i>āmari</i>	<i>amarita</i>
16	H	—	<i>emuēn</i>	<i>ārām</i>	<i>aiyōm</i>	<i>ām</i>	<i>āmata</i>
	K	<i>émuon</i>	<i>āimuon</i>	<i>arām</i>	<i>āijom</i>	<i>am</i>	<i>amuōta</i>
17	H	—	<i>erēn</i>	<i>arāre</i>	<i>aijōra</i>	<i>āre</i>	<i>arēta</i>
	K	<i>erān</i>	<i>āirān</i>	<i>ararā</i>	<i>āijirā</i>	<i>ārā</i>	<i>arōta</i>
18	H	—	<i>ēgān</i>	<i>arūgā</i>	<i>aiyugā</i>	<i>āgā</i>	<i>agata</i>
	K	<i>egān</i>	<i>āigan</i>	<i>arūga</i>	<i>āijiga</i>	<i>āga</i>	<i>agāta</i>
19	H	—	<i>ēkēn</i>	<i>arūki</i>	<i>āyiki</i>	<i>āāki</i>	<i>aketa</i>
	K	<i>ekān</i>	<i>āikān</i>	<i>arūka</i>	<i>ājikā</i>	<i>āka</i>	<i>akāta</i>
20	H	—	<i>ibumīn</i>	<i>arābūm</i>	<i>aiyūbūm</i>	<i>ēābūm</i>	<i>abumita</i>
	K	<i>lbumin</i>	<i>āibumin</i>	<i>arābum</i>	<i>āijibum</i>	<i>ēābum</i>	<i>abumita</i>
21	H	—	<i>editēn</i>	<i>arūēdēta</i>	<i>aiyi'dīt</i>	<i>ā'dīt</i>	<i>ādētētā</i>
	K	<i>ēteten</i>	<i>āiteten</i>	<i>aruētēta</i>	<i>āijitēta</i>	<i>ātēta</i>	<i>atētēta</i>
22	H	—	<i>ēpōīn</i>	<i>arūpūi</i>	<i>aiyupōui</i>	<i>āpōui</i>	<i>apouēta</i>
	K	<i>ēpowin</i>	<i>āipowin</i>	<i>arūpowi</i>	<i>āijipowi</i>	<i>āpowi</i>	<i>apowita</i>
23	H	—	<i>ēbērīn</i>	<i>arabuer</i>	<i>aiyubuer</i>	<i>ābuer</i>	<i>ābuerēta</i>
	K	<i>ēbueren</i>	<i>āibueren</i>	<i>arābuer</i>	<i>āijubuer</i>	<i>ābuer</i>	<i>abuerēta</i>
24	H	—	<i>ebēn</i>	<i>arēp'</i>	<i>aiyop'</i>	<i>āp'</i>	<i>abēta</i>
	K	<i>qben</i>	<i>āiben</i>	<i>arāb</i>	<i>āijāb</i>	<i>ab</i>	<i>ābāta</i>
25	H	—	<i>egān</i>	<i>arūga</i>	<i>ayīga</i>	<i>āga</i>	<i>agāta</i>
	K	<i>egān</i>	<i>āigan</i>	<i>arūgan</i>	<i>āijigan</i>	<i>āgan</i>	<i>agāta</i>
26	H	—	<i>ēbōkēn</i>	<i>arabok</i>	<i>aiyibok</i>	<i>ābok</i>	<i>abogēta</i>
	K	<i>ēbogen</i>	<i>āibōgen</i>	<i>arābōg</i>	<i>āijibōg</i>	<i>ābōg</i>	<i>abōgeta</i>
27	H	—	<i>emuaiyīn</i>	<i>arumoiji</i>	<i>aiyumoiji</i>	<i>āmoijī</i>	<i>amoijita</i>
	K	<i>emājjin</i>	<i>āimaījīn</i>	<i>arūmaījī</i>	<i>āijimaiji</i>	<i>āmaiji</i>	<i>amāijita</i>
28	H	—	<i>au uorīn</i>	<i>aru uori</i>	<i>aiyū uori</i>	<i>ā uori</i>	<i>auurita</i>
	K	<i>ēworin</i>	<i>āiworin</i>	<i>arūwori</i>	<i>ājuwori</i>	<i>āwori</i>	<i>aworita</i>

7. Satzbildung.

Kopulativsatz mit *me* (und), I, 111:

- Ename re irirai urā, ia rō rūq eāt er, inhān ōma,*
 H: Leute sie schmücken sich selbst, denn sie schmücken mit Öl, Schürze schöne,
 K: Die Leute sie schmücken sich, wenn sie tanzen im Öl, Schürze sie schöne,
e kauuē mi iu bēt me re rian.
 H: Blumen und anderes auch und sie singen.
 K: die Blumen und Fisch auch und sie singen.

In der Naurusprache hätte ich den Satz als Kopulativsatz folgendermaßen niedergeschrieben:

- Ēānamq 7 iritaij ūra iō rō rūq, me t ōbit ōt eiōr ūra me*
 Die Leute sie schmücken sich, wenn sie tanzen, und sie bestreichen mit Öl sich und
ri t ōla inhān, nan o mo me ekāywe me iūw bēt imit inon
 sie nur holen hervor Schürze, welche sie schön und Blumen und noch auch Sachen einige
me re rian.
 andere und sie singen.

Temporalsatz, I, 143:

- hāk o ōre, a nuauuen.* } Sobald er kommt, gehe ich weg.
 H: Als er kommen, ich gehen(d) fort.
 K: Wenn er kommen, ich fortgehen dann.
 Der Nauruaner würde sagen: *jin iō oqā m oqān, a nuwāwen.*
 Wenn er kommen und fertig, ich gehen dann.

Relativsatz, I, 144:

- epniñ, hēa katōliš e tanñ, e ūt katōliš.*
 H: Kind, welches katholisch Vater sein, es werden katholisch.
 K: Das Kind, welches katholisch Vater sein, es zwicken katholisch.

Auf Nauru heißt der Satz richtig:

- katholikén bita goniñ, hēa katholik āmā etōñin.*
 Katholisch geworden jenes Kind, welches katholisch jener Mann sein Vater.

Auf derselben Seite: *tintē, hēa a etārō brif, e magen.*
 Tinte, welche ich schreibe Brief, sein beenden(d).

K: Die Tinte, welche ich schreiben Brief, sie aufgebraucht sein.

Richtig lautet der Satz folgendermaßen:

- E magqt tintē, hēa a earq ōt brif erān.*
 Es aufgebraucht sein die Tinte, welche ich schreiben damit Brief einen.

Auf obige Weise ließen sich beinahe sämtliche Sätze, die HAMBRUCH „ad hoc konstruiert“ hat, zu normalen Naurusätzen umarbeiten.

Im Wörterverzeichnis finden sich manche Seiten, auf denen beinahe ein jedes Wort der Korrektur bedarf.

*

HAMBRUCH teilt die Bevölkerung in „vier rangabgestufte Klassen“ ein, I, 184: 1. *Temónibē*, 2. *‘mō*, 3. *amēneñame*, 4. *eñame*, und in „zwei Nebenklassen von Unfreien“: *itsio* und *itiora*. Dieser Gliederung der Bevölkerung kann ich nicht beipflichten. Während meines elfjährigen Aufenthaltes auf Nauru lernte ich nur drei Rangklassen kennen: die *demónibā* (Familienältesten), auch *gomō* genannt, die *emānañamā*, die Freien und die *itio*, die Hörigen. Die beiden Benennungen *demónibā* und *gomō* besagen ein und dasselbe und

können unterschiedslos gebraucht werden. *Demónibq* ist ein eingeführtes Fremdwort (*de, te* ist Gilbert-Artikel), während *gomó* das eigentliche, heimische Nauru-Wort ist. Beide Wörter bedeuten: der Beste, der Älteste, der Familienvorstand. Die Würde eines solchen wird ebenfalls mit *gomó* bezeichnet. Letzter Ausdruck ist auf der Insel beiweitem der gebräuchlichste; so sagt man niemals *ekqowen monibqin*, sondern *ekqowen omón* (*omó, omóm, omón* = meine, deine, seine Ältestenwürde) seine Würde ist dahin. Heiratet ein Häuptling morganatisch (z. B. einen *itiö*), dann sagt man *o púduen omón, magán omón, e totuen omón*: seine Ältestenwürde ist gefallen (verloren), beendet, heruntergesetzt. Mit *emqanánamq* wird der Mittelstand bezeichnet. Der Ausdruck *eñamq* bezeichnet keinen Stand als solchen, sondern bedeutet vielmehr allgemein ein lebendes Wesen (das Hühnchen im angebrüteten Ei ist ein *eñamq*, ein Schweinchen ist auch ein *eñamq*). — Bezüglich des *itiö* und *itiöra* ist ebenfalls kein Rangunterschied festzustellen. *Itiö* ist der untere, besitzlose Stand (nicht Sklave, wie man vielfach fälschlich übersetzt), während *itiöra* ein ganz gemeines Schimpfwort ist und ungefähr bedeutet: Armer Tropf, Schmarotzer usw.; der Ausdruck ist stets verächtlich. *Ra* heißt betteln, schmarotzen, hungrig anstieren und wird besonders gesagt von einem hungrigen Hunde, der während der Mahlzeit seines Herrn da sitzt und gierig nach jedem Bissen späht, den sein Herr zum Munde führt, in der Erwartung, daß auch für ihn noch etwas abfalle; auch von den alten Leuten wird das *ra* gebraucht, wenn sie, von ihren Angehörigen verstoßen, bei fremden Leuten herumlungern und herumbetteln. Die verstärkte Form ist *rara* = in einem fort schmarotzen. Dieser Ausdruck mit *itiö* in Verbindung gebracht, ergibt dann *itiöra, itiörara*; für die Alten wird er zu *enab e rara, enab e ra* (Alter, er betteln) ein alter Schmarotzer. *Itiö* darf man einen jeden nennen, der es wirklich ist, *itiöra* hingegen gibt stets Anlaß zu Streitigkeiten, früher selbst zu Kriegen. Die drei Stände verteilen sich gleichmäßig auf alle Gaue und Sippen. Ein Vergleich mit Jaluitverhältnissen ist nicht angebracht.

Klassenbestimmend (I, 185) ist die Stellung nicht allein des Vaters, sondern auch der Mutter, und zwar auf gleiche Weise. Heiratet eine Person unter ihrem Stande, z. B. ein *demónibq*-Mann eine *emqanánamq*-Frau, dann sind die Kinder *demónibq* ex parte patris und *emqanánamq* ex parte matris (und umgekehrt) und die Kinder berufen sich, um ihre Stellung zu charakterisieren, auf die Eltern: *öüga bue demónibq néa etöñö, demónibq néa innö*, so, weil *demónibq* mein Vater, *demónibq* meine Mutter. Sind beide Teile *demónibq*, dann führen auch sämtliche Kinder den Titel *demónibq*. Die Erstgeburt hat eine Vorrangstellung inne; die nachfolgenden jüngeren Geschwister sind deswegen aber doch auch *demónibq*. *Demónibq*, die einer ganzen Sippe oder einem ganzen Gaue vorstehen, sind unbekannt. Wenn Verfasser daher stets von Sippenoberhaupt und Hausoberhaupt spricht, dann räumt er den *demónibq* zu große Befugnisse ein. Der *Demónibq* hat nach dem Eingebornenrecht nur Autorität in seiner eigenen Familie, wobei Familie im weiteren Sinne gedacht ist. So hört man oft den Satz: *eji ta demónibq ubüien*, d. h. er ist nur ein *demónibq* in seinem Gehöft (Verwandtschaft). Nach dem Gesagten fällt es dann einem auch nicht mehr auf, daß so viele Personen: Männer und Frauen, ihre

Söhne und ihre Töchter, ja kleine Kinder selbst sich *demónibq* nennen und nennen lassen, die Erstgeburt sowohl als auch die folgenden Geschwister alle.

Die *demónibq*-Würde vererbt sich nur in der Familie weiter (und hat mit der Sippe nichts zu tun), und zwar stets in der linea recta ascendens; stirbt diese aus, dann kommt die Erstgeburt (männlich oder weiblich, bleibt sich gleich) der nächsten Nebenlinie in Betracht. Nach HAMBRUCH wären stets nur männliche Personen Kandidaten für die *demónibq*-Würde; und im Ausfall einer solchen bliebe dann kein anderer Ausweg, als in einer anderen fremden Sippe Ersatz zu suchen durch „Umwandlung eines Mitgliedes der einen Sippe in eine andere“. Das Beispiel, das HAMBRUCH zur Illustration seiner Behauptung anführt, ist leider sehr unglücklich gewählt, da es gerade wieder das Gegenteil dartut, von dem was erläutert werden sollte. Die Familie des *Abubu* (I, 191) ist mir glücklicherweise sehr gut bekannt. Danach liegen die Verhältnisse wie folgt:

♀ <i>Ebanámedañ</i> —Tógurá ♂ ¹			
(Teboe)		(Eamuid)	
♀ <i>Egqob</i> —Aiwor ♂ (Teboe) (Eamuid)		♂ <i>Abubu</i> —Egáröüt (Teboe) (Emea)	<i>Kqkq</i> —Apápa ²
♀ <i>Eítieibye</i> —Ademeüti ♂ (Teboe) (Eamuid)	♀ <i>Epagei</i> , Górap ♂, Aküber ♂ (Teboe) (Teboe) (Teboe)	♀ <i>Emareneid</i> —Avida ♂ (Emea) (Teboe)	
♀ <i>Ekiowáda</i> , ♀ <i>Egqob</i>		♂ <i>Togubuyáa</i> , ♀ <i>Eddágin</i> , Terigauáa ♂ (Emea) (Emea) (Emea)	

Die Ehe der *Ebanámedañ* mit *Tógurá* war ebenbürtig, folglich sind alle rechtmäßigen Kinder aus dieser Ehe wieder *demónibq*, hier: *Egqob* und *Abubu*. Die *Egqob* war die Erstgeborene und übte das *demónibq*-Recht der Erstgeburt aus bis zu ihrem Tode, während *Abubu* ein gewöhnlicher Sterblicher ist. Beim Tode der *Egqob* kam ihre älteste Tochter die *Eítieibye* an ihre Stelle als Familienälteste und bekleidet diese Würde bis auf den heutigen Tag. Stirbt die *Eítieibye* so wird die *Ekiowáda* Familienälteste werden. Eine männliche Erstgeburt fehlte und so kamen stets nur Frauen an die Reihe. Erhielte die kleine *Ekiowáda* als Erstgeburt einen Knaben, so ginge mit ihrem Tode die Würde auf diesen über. Nach HAMBRUCH hätte *Abubu* von jeher Familienältester sein müssen, da er das älteste männliche Mitglied dieser *demónibq*-Familie war. Alles, was von *Gorap* und *Avida* gesagt wird (I, 193), ist somit ebenfalls hinfällig.

Die Sippenfolge vererbt sich nur durch die älteste Tochter des Hauptstammes der Sippe; fehlt im Hauptstamme ein Mädchen, dann geht die Folge weiter durch die älteste Tochter der nächststehenden Familie. Ein gemeinsames Sippenoberhaupt ist unbekannt, es müßte denn die Stammhalterin als solche gelten, in diesem Falle ist aber immer eine männliche Person ausgeschlossen. Deshalb führen alle Genealogien stets nur Frauennamen auf (charakteristisch ist das *e* als Anfangsbuchstabe für Frauennamen).

¹ Das Zeichen ♀ bedeutet weiblich, ♂ männlich.

² *Kqkq* und *Apápa* kommen hier für die *demónibq*-Würde nicht in Betracht, da sie unehelich sind. — Die *Apápa* (nicht *Apuapua*) ist die Schwester des *Abubu*, die *Epagei* die Schwester der *Eítieibye*, also die Nichte des *Abubu*. — S. I, 191 ist *Apuapua* eine Frau (♀), auf Seite 192 ist sie zum Manne geworden (♂). Auch ist *Bam* (I, 192) keine Frau (♀), sondern der Mann der *Apápa*.

Eine jede Sippe hat ihr eigenes Totem, nach dem sie benannt wird. (Die *irúa* = Fremdensippe hatte verschiedene Totems, entsprechend den verschiedenen Familienverbänden ihrer Heimat, von denen sie sich losgetrennt. Das Totem kommt bei ihnen nicht so sehr in Betracht, da sie untereinander heiraten können, was in den Nauru-Sippen der Blutschande gleich käme.) Nach der Sage sind die Sippen alle gleichzeitig aus einer Höhle in Juw (im Osten von Nauru) hervorgegangen; andere, und zwar die Aal-Leute leiten alle Totems von dem ihrigen (*eámuid* = Aal) ab; andere teilen die Totems in Hauptgruppen mit abgezweigten Nebengruppen. Man stößt in dieser Frage auf Schwierigkeiten, die kaum noch gelöst werden können. Am zahlreichsten sind die *Irúa* (die Fremden, die Zugezogenen), dann folgen *eámuid*, *téboq*. Die Stammbäume der Sippen, die HAMBRUCH niedergeschrieben, sind mit äußerster Vorsicht aufzunehmen. Wenn die drei Gewährsleute auch „zuverlässige Männer“ waren, so sind sie als Männer in diesen Fragen doch niemals kompetent. Nur Frauen sind Hüterinnen dieser Stammfolgen. Ob die Stammbäume stimmen, kann ich von hier aus nicht nachprüfen, für einige Genealogien jedoch erhielt ich andere Resultate als HAMBRUCH.

Sehr ausführlich werden die Lebensabschnitte behandelt (I, 219): Geburt (Kindheit), Pubertät, Schwangerschaft, Verlobung, Heirat und Tod. Wir stoßen hier wiederum auf den Fehler, daß nur Männer zu Rate gezogen wurden. Die Männer kennen das Frauenleben doch nur vom Hörensagen; bei intimen Vorgängen wie Pubertät, sind sie durch *tabu* direkt ferngehalten. Der richtige Weg wäre gewesen, die eine oder die andere Häuptlingsfrau ins Verhör zu nehmen, die alle diese Zeremonien und Maßnahmen der Zauberer und Zaubерinnen über sich ergehen lassen mußte und so hätte HAMBRUCH zuverlässige Angaben über die persönlichen Angelegenheiten dieser Frau (aber auch nur dieser) bekommen können. Was HAMBRUCH als Pubertätsfeier bringt, ist zusammengetragenes Material aus verschiedenen Familien, das nicht in einem Rahmen untergebracht werden darf. Die beschriebene Pubertätsfeier soll der *Ebanámedañ*, der Mutter seines Gewährsmannes *Abubu*, zugehören. Diese Frau besaß eine in ihrer Familie bestehende und auf sie durch Erbschaft übergegangene Pubertätsfeier, eine andere aus dem Aalstamme durch Schenkung erhaltene; sie kombinierte beide Feiern und war nun im Besitze einer dritten Form. Keine von den dreien hat HAMBRUCH herausgeschält und einheitlich dargestellt; das Originelle an diesen Feiern ist deshalb bei ihm nicht zu finden. — Dasselbe läßt sich sagen von den Feierlichkeiten während der Schwangerschaft. Das Fest im neunten Monat der Schwangerschaft nennt HAMBRUCH ein Tanzfest: „*ekueroeribía*“; es war mehr als das, nämlich eine Vornahme religiöser, symbolischer Handlungen, die Bezug hatten auf Mutter und Kind und eine glückliche Geburt einleiten sollten. Jede einzelne Zeremonie hatte eigene Bedeutung, so wie auch jeder Gegenstand, der bei dieser Gelegenheit diente. Fortgesetzt wurden diese Zeremonien nach glücklich überstandener Geburt und dauerten so lange die Frau *an ä* (= am Feuer) war. Das Häuschen (Taf. 10), das Verfasser Spielzeug nennt, kam gerade in diesen Tagen zur Geltung. Spielzeug ist somit nicht die richtige Bezeichnung.

Die Übersetzung des Textes der bei diesen Feierlichkeiten vorgetragenen Tänze ist überaus schwierig, ja beinahe unmöglich. Genaue Kenntnis der

Umwandlung, die die Sprache im Laufe der Jahrzehnte durchgemacht, seitdem die Texte in Gebrauch sind, die Kenntnis der damaligen Sitten und Gebräuche und Anschauungen, historischer Fakta, Naturerscheinungen, Anspielungen, der Bildersprache in ihrer Verstümmelung, der im Texte zusammengetragenen fremdsprachlichen Ausdrücke usw. usw., machen heute eine genaue Übersetzung unmöglich. Wenn HAMBRUCH sich die Übersetzung so vieler Tanztexte doch in sechs Wochen leisten konnte, dann möchte man beinahe gratulieren.

Das dunkle Gebiet der religiösen Anschauungen der Eingebornen wird mit 8½ Seiten abgetan. Man hätte in diesem Kapitel gerne etwas mehr erfahren; besonders vermißt man eine klare Darstellung, welchen Begriff der Schwarze von einer Seele hat, im lebenden Körper, im toten Körper, getrennt vom Körper, im Jenseits (keine „Dauerform“); welcher Unterschied besteht zwischen Seele (*ánnü*, -*üm*, -*in* meine, deine, seine Seele) und Geist, einer Seele als medium und eines Geistes als medium, bzw. in den Ausdrücken *eáni* — *ánnü*, -*üm*, -*in* — *ifin* — *átuwö*, -*öm*, -*en*; auf welche Weise die Geister tätig sind: *emuádeo*, *ekáíwa*, *ekabuija*, *idit*, *tiba* — Ursprung der Seele, Zustand der Kinderseele nach dem Tode des Kindes usw.; auch einige Methoden eines Zauberers hätten das Kapitel sehr interessant gestalten können. Diese und noch manche andere Punkte wären zu behandeln gewesen, um dem Leser ein richtiges Bild von den religiösen Anschauungen der Eingebornen zu geben.

Eng mit dem Geisterglauben bringt HAMBRUCH den Fregattvogel in Verbindung; meiner Ansicht nach mißt er dem Vogel eine größere Bedeutung bei als ihm auf Nauru wirklich zukommt. Der Fang des Fregattvogels spielt zwar eine große Rolle, aber doch keine größere als der von manch anderem Tier. Mit demselben Rechte könnte man auch die *digidüba* (Kinderseelen im Jenseits) einige Muschelarten (Geisterteiche im Jenseits) als Geistertiere kat'exochen hinstellen. Noch mehr Geisterhaftes klebt an gewissen Fischen: dem *égow*, dem *gáe*, dem *gápae* und selbst an dem gefräßigen Hai (Totenbestattung). Der Fischfang mit den Reusen geschieht nur unter den Auspizien der Geister. — Als Gegenstück zum Fregattvogelfang wäre ausführlicher zu behandeln gewesen das *epor* der Frauen, während die Männer dem Vogelfang obliegen. Als „Begleiter des *Tabuerik*, als Donner- und Blitzvogel, aus dessen Schnabel der Donner rollt, während aus den Schwanzfedern der Blitz leuchtet“ (I, 285), ist der Vogel bloß in KRETSCHMAR's Phantasie vorhanden (Nauru zum 2. Oktober 1913, S. 1). Die letzte Abteilung des ersten Bandes enthält einige Sagen und Erzählungen der Eingebornen. Schon eine flüchtige Durchsicht derselben läßt klar erkennen, daß auch hier die richtige Quelle nicht angeschlagen worden ist. Die Sage über die Erschaffung der Erde konnte nur originell von *Erápa* erhalten werden, da sie Eigentümerin ist; die Erzählung wäre einheitlicher und bedeutend länger ausgefallen. Die Geschichte von *tio* (nicht *stsigö*) und *Rajmen* (I, 393) ist eine Verquickung mit der Sage von *Rajmen* und *Abuijakow*. Un ist lückenhaft und nur vollständig im Urtext zu haben bei *Ejdino*. Die Geschichte von der Erfindung des Bootes ist rein Nauru, jedoch nur die Einleitung zu einer sehr langen Sage, betitelt *Menüje*; die Frau *Edabáderi* ist Eigentümerin. Der Krieg der Einsiedlerkrebse mit den Langusten soll ein

reiner Krebsenkrieg sein, da beiderseits nur Krebse am Kampfe teilnehmen. Die Erzählung ist auf Nauru bodenständig und im Besitze des *Äurob*.

Ganz natürlich mußte auch wiederholt der Missionen Erwähnung getan werden. Auffällig ist vor allem, daß beinahe stets „Missionen“ (in der Mehrzahl) gebraucht wird, wo doch manchmal die Einzahl den Tatsachen gerechter geworden wäre. Kommt einmal die Einzahl zur Anwendung, dann wird er doch sicher seine Umgebung im Auge gehabt haben, wenn Rede ist von „dem leider verkehrten Einfluß der Mission“, die von den „heidnischen Dingen nichts wissen will“ (I, 313). Jedenfalls hätte Verfasser hier das Kind ruhig beim Namen nennen sollen: Es handelt sich hier um den Tanz und den Sport, den die amerikanisch wesleyanische Mission in puritanischer Strenge in Bausch und Bogen verdammt, als etwas durch und durch Heidnisches. An Kaisers Geburtstag trugen stets nur die Anhänger der katholischen Mission die üblichen Nationaltänze vor, während sie die amerikanische Mission als „Todsünde“ an diesem Tage verbot. Unter gleicher Strafe verbot dieselbe Mission den Fang des Fregattvogels, das Rauchen, das Trinken scharfer Getränke. Erst unter dem Drucke der harten Notwendigkeit wurden Sport, Rauchen, Tanz usw. von dem Fluche der Todsünde freigesprochen und die so Beglückten entschädigten sich dann nicht zu knapp für die Jahre der Entbehrung. Auch in Bezug auf die Kleidung möchte Verfasser bremsen und frohlockt darüber, daß „auch die Einflüsse der Missionen es zum Glück nicht vermögen“ (I, 216), die Verhältnisse zu ändern. Für das tägliche Leben hat die katholische Mission nie zum Kleidertragen (der europäischen natürlich) gezwungen, wohl aber für den Kirchgang, wo jedoch das Kleidertragen (europäische) urgiert wurde, das hätte HAMBRUCH mit Leichtigkeit feststellen können.

Daß nach acht Jahren (Verfasser war auf Nauru 1910) noch kein tieferes religiöses Verständnis vorhanden, hätte HAMBRUCH doch selbstverständlich finden sollen; daß aber das dortige Christentum „eine Verquickung der alten eingewurzelten und der neuen Vorstellungen vom polynesischen Götterkreis und dem Christentum“ (I, 273) darstellt, dagegen muß doch die katholische Mission wenigstens Verwahrung einlegen. Eine solch traurige Erfahrung muß HAMBRUCH doch wohl in seiner Umgebung gemacht haben, wo äußerster Mangel an religiösen Kenntnissen herrschen mußte, sonst hätte die Kreuzanekdote über Kaiser Wilhelm (II, 185) sowie die Petrusfrage (von KRETSCHMAR abgeschrieben) nicht vorkommen können. Hätten diese wißbegierigen Diakone der wesleyanischen Mission sich an die katholischen Schulkinder gewandt, dann hätten sie schon die richtige, jedenfalls doch eine mehrsagende Antwort erhalten, als der amerikanische Missionär ihnen gegeben hat.

Die Note II, 185, betreffend die Bilder, ist von der wesleyanischen Mission inspiriert; die enge Verbindung, in die HAMBRUCH die Heiligenbilder und das Weihwasser mit Talismanen bringt (II, 189), ist gehässig: „Dies Bedürfnis, das Haus unter den Schutz der gutgesinnten Geister zu stellen, besteht auch jetzt noch: in den katholischen Eingebornenhütten hängt man heute an dieselbe Stelle (*am jorab* = Mittelpfosten des Hauses) ein Heiligen- oder Marienbild auf und stellt Weihwasser davor.“ Zum Texte I, 274: „Und der Platz für die Nahrung des Geistes ist der Mittelpfeiler im Hause“, bringt HAMBRUCH

die Note: „Heute hängt man in katholischen Eingebornenhütten dort ein Marien- oder Heiligenbild auf und stellt das Weihwasser vor den Hauptpfeiler“ (I, 274).

Einen Hieb auf die katholische Mission enthält auch der Abschnitt über die Adoption (I, 257). Der Berichterstatter *Oweijeda* war als Diakon stark an der Angelegenheit interessiert und schilderte natürlich die Tatsachen, wie er sie brauchte und dachte KRETSCHMAR (und auch HAMBRUCH) eine Freude zu bereiten. Die Tatsachen jedoch haben der katholischen Mission in der Frage recht gegeben. Der kaiserliche Richter entschied zugunsten der katholischen Mission, das Mädchen wurde der Mutter zuerkannt und war bis 1914 katholisch. Seitdem fehlen die Nachrichten.

Aus alledem gewinnt man den Eindruck, als sehe Verfasser die Missionen lieber nicht bei diesen Naturvölkern, damit ihnen ihr reiner Naturzustand unversehrt erhalten bleibe; auch ist eine fühlbare Parteinahme nicht zu verkennen.

Der zweite Band beschäftigt sich hauptsächlich mit der materiellen Kultur. Schon zum Voraus sei bemerkt, daß hier eine gründlichere und genauere Arbeit geleistet worden ist als im ersten Bande. Die Themata an sich waren ja auch nicht so abstrakter Natur. Die Gegenstände, die HAMBRUCH beschreibt, hatte er ja vor sich in seinem Museum, andere konnte er während seines sechswöchigen Aufenthaltes selbst in Augenschein nehmen und beobachten. Unrichtigkeiten sind ihm jedoch auch in diesem Bande reichlich aus der Feder geflossen. Ich führe nur einige an: Der Eingeborne reibt nie seine Zähne mit Sand ein, sonst hätte er wahrlich bald nicht mehr das schöne weiße Gebiß II, 1; II, 120 —; falsch ist die Behauptung von der Verlagerung des Schamgefühls II, 2; von dem Haarabschneiden als Zeichen der Trauer II, 2; ferner bevorzugt der Eingeborne die schwarze Farbe für seine europäische Kleidung II, 5; die Geflechtstränge¹ für den Schurz bestehen nicht aus „im Wasser gut ausgelaugten und in der Sonne getrockneten Wurzelfasern der Kokos- oder Pandanuspalmen“, sondern aus den ausgelaugten Fasern der Umhüllung der unreifen Kokosnuß II, 4; Hutflechtereie war und ist heute auch noch unbekannt II, 5; die *ébuër* in *bitóeoë* sind nicht aus Palmen-, sondern aus Pandanusblättern hergestellt II, 21; von einem Mattensegen, der heute noch über die Matte gesprochen wird, bevor sie in den Handel kommt, findet sich keine Spur. Solche, die Matten zum Verkaufe anbieten (meist junge Mädchen und Frauen), tun eher alles andere, als Matten segnen II, 25. Die Wappen sind weder Sippen- noch Familienschmuck, sondern ganz persönlicher Schmuck, der an andere Personen veräußert werden kann. Auf diese Weise gelangt der Schmuck auch in fremde Sippen. Besser hätte HAMBRUCH gesagt: Schmuck, der augenblicklich sich in einer Familie der Sippe *eámuid*, *téboë* etc. befindet.

Zur Abhandlung „Das Haus“ bemerke ich folgendes: Wie aus HAMBRUCH's Darstellung ersichtlich, soll der eigentliche Wohnraum des Hauses der Dachboden, das *ekáb* (II, 52), gewesen sein, in das man durch eine Öffnung = *emä*

¹ *bua* bedeutet nichts; der Name Schnur ist *ganakába*.

(*mem* heißt: dein Auge, deine Öffnung) eingestiegen sei. Tatsächlich lebt der Eingeborne seit unvordenklichen Zeiten auf dem Boden, der mit zusammengetragenen Kies als Unterlage, einer Lage grober Kokosmatten und einer obersten Lage aus feinen Pandanusmatten, zum Aufenthalt wohnlich eingerichtet wird. Das *ekqb* diente ausschließlich als Aufspeicherungsraum für Nahrungsmittel und Hausgerät. Die neue Bauart, die HAMBRUCH angetroffen, stammt aus dem Jahre 1908—1909 und sollte nach Ansicht der kaiserlichen Verwaltung eine Besserung besonders in hygienischer Hinsicht sein. Ob der Zweck damit erreicht wird, bleibt fraglich. In den alten Hütten, die ringsum offen waren und bei denen das Dach beinahe bis auf den Boden reichte, fühlte sich der Eingeborne viel wohler und heimischer, da die Einflüsse der Witterung besser neutralisiert werden konnten. Entgegen HAMBRUCH (II, 52) trägt der Eingeborne keine größere Sehnsucht in seinem Herzen, als die nach seiner Hütte im alten Stile. Die Dreiteilung des Hauses ist falsch. Das Wohnhaus besteht nur aus den vier bis sechs dreibeinigen, nicht in den Boden eingelassenen Pfosten aus *Calophyllum*-Holz (niemals *Pandanus* II, 54) von 1·20 m Höhe (nicht $\frac{1}{2}$ — $\frac{3}{4}$ m II, 54) und dem meist schon vorher zusammengefügt, auf den Pfosten ruhenden Dache. Das Dach, d. h. der ganze Oberbau der Hütte heißt *ánimet qág*, nicht *e renepo* (II, 52), ebensowenig wie wir einen Dachziegel Dach nennen können. Seite II, 54 bedeutet *e renepo* „die Dachmatten aus Pandanusblatt, welche dachziegelförmig in dicht nebeneinander liegenden Reihen aufgebunden“ werden. Das *ekqb* bildet mit dem Dache selbst eine Konstruktion. Der *jórqb* ist der mittlere der drei Pfosten, die den Rahmen des Daches tragen, und steht stets auf der Seeseite des Hauses. Ein Pfosten, der mitten im Hause steht und somit den First stützen hilft, ist auf Nauru nicht bekannt (II, 54). Solche Häuser mit Mittelpfosten, *temanéab* genannt, stammten aus den Gilbertinseln. Ferner hat auf dem Boden ein jeder Hausinsasse eine eigene, ihm zugewiesene Schlafstelle (II, 59), besonders wird strenge darauf Bedacht genommen in den Häuptlingsfamilien.

Im 4. Kapitel erwähnt HAMBRUCH die Weberei und vermutet ihr früheres Vorhandensein auf der Insel (II, 81). Ich habe nie etwas über die Weberei ermitteln können; in den Sagen und Erzählungen findet sich nirgends eine Andeutung, auch hat die Sprache gar keinen Ausdruck, der einigermaßen für Weberei dienen könnte. Ich glaube daher, daß der Eingeborne die Weberei niemals gekannt hat.

Sehr interessant und anschaulich dargestellt ist die Mattenflechterei. Originelle Skizzen zu den verschiedenen Arten von Verschlingungen, Lagerungen der einzelnen Streifen usw. veranschaulichen das Thema.

Der Eingeborne ist in puncto essen wohl nicht sehr wählerisch, aber alles ohne Unterschied zu essen, fällt ihm doch nicht ein. Der junge *Eódeben* hat hier offenbar seine Aufgabe nicht richtig verstanden und daher alle Tiere und Pflanzen genannt, die ihm bekannt waren und die er als eß- und genießbar kannte. Aber unter Nahrungsmitteln als solchen wäre eine Auswahl zu treffen gewesen. So z. B. sind Ratten, Eidechsen (II, 103), von letzteren besonders die schwarzen *itubuije* und die kammigen *eiajarar* ein Gegenstand des Abscheues. Nur von den alten Zauberern wird berichtet, daß sie mit diesen Tieren

herumhantierten. Vögel wie der *igógōra* (ist nicht weiß, sondern pechschwarz) kommen nur alle Jubeljahre einmal zur Strecke; 90% der Eingebornen haben gewiß noch nie einen *igógōra* zu sehen bekommen. Der Fisch *euyuy* II, 103 ist auf Nauru nicht bekannt; vermutlich meint HAMBRUCH hier den *ōgu*, eine Haiart; dieser Hai hat aber wiederum nicht einen sägeförmigen Schnauzenfortsatz wie der Sägefisch. Auch die Laus *iwyi* (*iui* bedeutet genitalia des Mannes) figuriert auf der Liste der Nahrungsmittel. Sie gedeiht auf Nauru zwar sehr gut (der Eingeborne kann vier Arten mit Namen nennen) und findet auch gelegentlich Liebhaber, aber als Nahrungsmittel kann man sie doch nicht gut ansprechen.

Für die Zubereitung mancher Speisen hat der kleine *Eódeben* seiner Phantasie doch wohl zu viel Spielraum gelassen:

II, 109, ist die Rede von der Zubereitung der Brotfrucht. Der Brotbaum war bis 1903 auf der Insel nur in zwei kleinen Exemplaren vertreten; eines davon ging ein während des Trockenjahres 1910. Es blieb also noch ein Bäumchen. Im Jahre 1906 wurden auf der katholischen Mission acht weitere Bäumchen gepflanzt, deren Erträge aber der Öffentlichkeit nicht zur Verfügung gestellt wurden. Es blieb also bis kurz vor Ausbruch des Krieges ein tragfähiger Baum für eine Bevölkerung von 1300 Seelen. Ich glaube, der *Eódeben* wird nicht viel von dem Ertrage dieses Baumes zu sehen bekommen haben und wie ihm, ging es $\frac{9}{10}$ der Bevölkerung. Von der Brotfrucht als Nahrungsmittel zu sprechen, ist daher nicht angebracht. Auch kann sie der Nauruaner gar nicht zubereiten. Die von HAMBRUCH beschriebene Zubereitung ist in der Marshall-Gruppe üblich und die Speise heißt dort *būro* (nicht *spiro* II, 110).

Pandanusmus siehe II, 110, Nr. 16. Der Pandanusbaum heißt in der Nauru-Sprache nicht *edam*, sondern *épo*; letzteres ist auch die Bezeichnung für die Frucht. *Etom* ist die an den kleinen Wassertümpeln wachsende Mangrove; aus deren länglichen, holzigen Früchten werden wohl Knödel, jedoch niemals ein Mus hergestellt.

II, 111, Nr. 18: Der Palmwein wird nicht „vom Stengel einer abgeblühten Kokosrispe, an dem sich gerade die Fruchtansätze bilden“, gewonnen, sondern im Gegenteil, von der noch nicht aufgebrochenen, vor der Blüte stehenden und noch in der Umhüllung eingeschlossenen Blütenrispe selbst. Das Aufbrechen der Blüte wird selbst künstlich verhindert, indem man sie fest mit einer Schnur umwickelt; zwei- bis dreimal täglich wird die Blüte mit einem sehr scharfen Messer an der Spitze abgeschürft. In zwei bis drei Monaten ist eine Blüte aufgebraucht.

Eines der wichtigsten Nahrungsmittel auf Nauru ist der Fisch. HAMBRUCH widmet deshalb dem Fischfang ein eigenes Kapitel. Die Darstellung überläßt er dem „alten *Oweijeda*, der selbst ein erfahrener Fischer ist“ und in 53 Methoden alles, was ihm über den Fischfang in den Sinn kam, in sehr origineller Weise schildert. Was diese Fangmethoden allgemein Gutes an sich haben, ist die ungeheure Leichtigkeit, mit der sie einen reichen Fang ermöglichen. Man hat z. B. (Meth. 1) nur eine Kokosleine (soll heißen Hibiscusleine) zu nehmen, eine kleine Schnecke daran zu binden und dann fängt man den *earō* (der *earō* lebt nur auf dem Riff in den Spalten des Gesteins, wie man da mit einer

Leine fischen will, ist mir unerklärlich). Ebenso Meth. 2: man bindet an die Leine eine Eidechse und fängt den glitzernden Fisch *etaumuenai*; das wären bereits zwei Methoden.

Meth. 10: „Mit einer dünnen Leine und Haken fängt man den *eokuoi*.“

Meth. 11: „Mit Leine, Haken und fliegendem Fisch als Köder fängt man den *eapai*.“

Meth. 12: „Mit Leine, Haken und als Köder den fliegenden Fisch oder *ibia* kann man den *emuen* und *ebo* fangen, d. h. *ekagaga*“ (s. II, 208, Abb. 324, 325).

Meth. 13: „Man nimmt Leine, Haken und *ibia* als Köder und fängt damit den *emuen*, d. h. *ijürae*“ (der *emuen* läßt sich auch nach Meth. 12 fangen).

Diese Methoden hätten sich wohl unschwer zu einer einzigen vereinigen lassen.

Meth. 14: „Man nimmt eine Langleine, Haken und *ibia* als Köder und kann dann den *eebo* fangen.“ Derselbe *eebo* (merke Schreibweise Meth. 12) läßt sich auch nach Meth. 12 fangen mit gewöhnlicher Leine; ebenso „mit einer Leine, 10 Haken, einem Senker aus Stein und Köder *ibia*“ (Meth. 29); selbst „mit einer Leine, 20 Haken“ usw. läßt sich der *eebo* noch fangen (Meth. 30).

Interessante Methoden sind ferner:

Meth. 32: „Mit einer kleinen Leine, Haken und Senker fängt man den *ikuori*.“

Meth. 33: „Mit einer kleinen Leine, Haken und Senker fängt man den *irito*.“

Meth. 34: „Mit einer kleinen Leine, Haken und Senker fängt man den *eru* nachts.“

Diese drei Methoden besagen ungefähr ein und dasselbe und hätten in einer einzigen Methode untergebracht werden können.

Meth. 35: „Wenn man einen spitzen Stab nimmt, ins Meer schwimmt und einen Fisch sieht, kann man ihn speeren.“ Wie?

Meth. 36: „Man begibt sich auf das Meer, läßt sich schwimmend treiben, hält ein Auge zu und wenn man einen Tintenfisch¹ sieht, speert man ihn, d. h. *amedair*².“

Solche Methoden nennt HAMBRUCH „eine eindrucksvolle Darstellung“ (II, 150) des alten *Oweijeda*; wir hätten sehnlichst gewünscht, die Darstellung wäre ausdrucksvoller, besonders inhaltlich, denn das Ganze leidet an einer fühlbaren Leere. Einen kleinen Einblick in die so hochentwickelte und komplizierte Nauru-Fischerei gewinnt der Leser durch die Darstellung nicht.

Nach einer Abhandlung über Verkehrsmittel, Waffen und Krieg durchgeht HAMBRUCH im Schlußkapitel noch einmal der Reihe nach alles in seinem Werke bisher Gesagte, stellt daneben die Parallelen aus den umliegenden

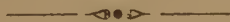
¹ Der Tintenfisch wird nur in den Spalten und Höhlen des Außenriffs gefangen.

² Auf was bezieht sich hier das *amedair*? Auf das Speeren des Fisches, oder auf das Augezudrücken, oder ist es die Bezeichnung für die ganze Methode? — Man lege die hohle Hand über dem Auge fest an die Stirne an, blase unter Wasser Luft unter die hohle Hand, damit ein wasserleerer Raum entstehe zwischen Hand und Auge, und man wird imstande sein, auf große Abstände das Treiben der Fische zu beobachten, eventuell einen Fisch aufs Korn zu nehmen, um ihn zu speeren. Dieses Spähen nennt der Eingeborne *emädajer*. Ein Augezudrücken ist also keineswegs am Platze. — *Amedair* heißt nach HAMBRUCH auch Meth. 46 und hat dort erst recht keinen Sinn.

Inselgruppen und weist dann dem Nauru-Völkchen seine Stellung an im Volksgebilde der Südsee. Für diese Fragen bekenne ich mich als Laie; würde jedoch wünschen, daß man die vielen Unrichtigkeiten, die im Werke untergebracht wurden, richtigstelle und diese Berichtigungen im letzten Kapitel berücksichtige.

Dem Werke ist ein reiches Material trefflich ausgeführter Illustrationen beigegeben. Einige Bezeichnungen der Illustrationen sind falsch, so z. B.: B. I, Taf. 10, ist kein Spielzeug für Häuptlingskinder; II, S. 3, Abb. 2, soll heißen *ūñūñ*, statt *inun*; Taf. 20, Nr. 5, soll heißen *ederámeŕa*; II, 10, Abb. 10, *émar* ist niemals Kopf-, sondern immer Halsband; II, 20, Abb. 33, soll heißen *téburq*; ebendasselbst, Abb. 35, ist *ije*; II, 22, Abb. 38, 39, soll heißen *ébuŕ* in *bitóŕoŕ*; II, 62, Abb. 119, heißt *équon erén*; II, 63, Abb. 120, ist *iwur* oder *iquur*, statt *ibūr* (*ibūr* ist ein Geschwür); II, 63, Abb. 121, ist *iquur*, statt *jekur*; II, 66, Abb. 127, soll sein *eñow*, statt *eñoup*; ebenda, Abb. 223, heißt *ténemena*; ebenso II, 67, Abb. 129; II, 75, Abb. 143, 144, 145, soll heißen *téwuiw*; II, 78, Abb. 155, ist *ipūipuij*; Abb. 156 ist *kabagagáŕe*; II, 135, Abb. 225, ist *eátaram* oder *imq*; II, 140, Abb. 230, ist *ukpán*; II, 142, Abb. 232, 233, heißt *ébuŕen iju*; II, 151, Abb. 242, soll *in* sein; Abb. 245 ist *eréij*; II, 152, Abb. 246, soll heißen *ekáŕag*; Abb. 247 *itéjbu*; II, 162, Abb. 254, ist *wúrin okpó*; II, 166, Abb. 259, ist *eoŕe*; II, 168, Abb. 260, 261, heißt *eókōbāñ*.

Andere Gegenstände sind keine Nauru-Artikel, so z. B.: II, 73, Abb. 140; II, 128, Abb. 217 (wahrscheinlich von Banaba); II, 129, Abb. 219, auf Nauru unbekannt; II, 186, Abb. 235, 236, 237, 238, 239, 240, sind keine Nauru-Reusen; ebenso ist II, 148, Abb. 241, fremd; dasselbe gilt von II, 210, Abb. 327 und II, 213, Abb. 336.



Das Problem des Totemismus.

Eine Diskussion über die Natur des Totemismus und die Methode seiner Erforschung.

(Fortsetzung.)

14. Europäischer Totemismus.

VON MARIE PANCRITIUS, Königsberg in Preußen.

Nachstehende Ausführungen sind einer noch unveröffentlichten Untersuchung über vorgeschichtliches Jägertum entnommen. Dieser Eingriff hat natürlich mancherlei Nachteile im Gefolge, vor allem den, daß die Voraussetzungen nur skizziert werden können und im wesentlichen auf noch unveröffentlichtes Material verwiesen werden muß.

Der dem farblosen Pflanzentotemismus als ein voller Akkord gegenüberstehende und sicher primäre Tiertotemismus kann in der astral-agrarischen Sphäre der Frau nicht wurzeln; seine in der Überlieferung der Kulturvölker hinterlassenen Spuren weisen in die alteuropäische Jägerzeit hinein, deren Weltanschauung besonders den Norden und Osten Europas bis in die Eisenzeit hinein¹ überschattete.

Es liegt in der Natur der Dinge, daß die Religion von Jägervölkern die Farben der Jagd annimmt, und daß es in Alteuropa so war, beweisen in der geschichtlichen Zeit noch vernehmbare Nachklänge: Tieromina, Begleittiere der Hochgötter, Gebete an die Jagdgötter, Anklänge aller Art im heutigen Volkswissen — „nach Käfern berechnet unser Landmann den Lauf der Jahre, nach einer Kuh die Zukunft des Vaterlandes, nach Raben die Dauer der Reiche, nach einem Schimmel das Ende der Welt“² — und durch den Spaten ans Licht geförderte Spuren jener fernen Kultur selbst.

„Des Jägers Laufbahn ist voll Lust und alle Tage neu“; dieses Jägersprüchlein hat bei unbegrenzten Jagdgebieten und Wildreichtum in Art und Zahl ganz andere Geltung gehabt als heute in Revieren, in denen man manchmal selbst die Hasen nach Zahl und Persönlichkeit kennt. Aber von den Trümmern der farbenfrohen Vorstellungswelt einer ihre ganze, eine mächtige Zukunft anbahnende Intelligenz der Jagd zuwendenden und von ihr mit reichen Eindrücken versorgten Bevölkerung konnte durch den eintönigen Dunstkreis der ackerbauenden Zeit im allgemeinen nur soviel auf uns kommen, als die neue Kultur zum Aufbau ihrer eigenen Religion, ihres Mythos verwerten konnte, nur das, was sie in ihre in strengem Gleichmaß am Himmel wandelnden ganzen und halben Scheiben zwar leicht hineindeuten konnte, aber schwerlich je herausgelesen hätte. Da jedoch jagdliche Tradition nie ganz erloschen ist, so haben sich im Schatten der Wälder doch das Gepräge ihrer jagdlichen Herkunft tragende Vorstellungen gerettet. Und zu diesem geretteten Gut rechne ich die außerordentlich häufig bei Hoch- und Tiefkulturvölkern auftretende, auf Tatsachen in Wald und Feld beruhende Gestalt des Wildschützers. In baby-

¹ Vgl. HOERNES: „Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa“, 2. Aufl., S. 248, 256, 402, 427 u. a. m.

² ROCHHOLZ: „Schweizer Sagen aus dem Aargau“, II, S. 72.

ionischer Überlieferung treffen wir den stierhaarigen, mit dem Wild weidenden, dem Jäger überall hinderlich in den Weg tretenden Engidu, in der indianischen Sage den die sich beim Geist des getöteten Tieres nicht entschuldigenden Jäger mit Rheumatismus — der Jägerkrankheit — strafenden „kleinen Hirsch“, bei den Eskimos die Renntiere, Robben und Wale schützende Sedna, in der bretonischen Sage den mit Eulenaugen und Keilergewehren ausgerüsteten Riesen von Brescheliande, im deutschen und dänischen Volksliede und in bildlichen Darstellungen¹ den Tiermann, in Indien den für seine Untertanen sorgenden Elefantenherrscher, in der buddhistischen Sage den für sie sich opfernden Buddha als Hirschkönig usw. Und daß diese Schutzmächte des Wildes von den Schutzmitteln desselben dem Jäger gegenüber hergeleitet sind, zeigen besonders diejenigen unter ihnen, die ihre Schützlinge unsichtbar machen wie der slawische Wolfshirte, der Gamsen und Steinwild schützende wilde Jäger der Tiroler Sage, die den Hasen mit ihrem Kleide deckende heilige Monacella usw. Sie sind der Ausdruck der Anpassungsfähigkeit des Tieres an seine Umgebung, seines Verschwindens im Gelände. Feindlichen Mächten alles Jagdpech zuzuschreiben, ist auch der moderne Jäger geneigt; den Auerhahn, auf den er vergeblich gepircht, hat der Waldgeist geschützt², und wie der babylonische Jäger beim Sonnengott den ihn um sein Wild bringenden Engidu verklagt, so klagt der moderne Weidmann:

„Solch böser Kobold gern dann neckt
Gar schlimm die Jägersleute,
Folgt ihnen Schritt für Schritt versteckt
Und bringt sie um die Beute³.“

Und die Enttäuschungen, die geistig hervorragende Tiere bei gesellig lebendem Wild als Leittiere dem Jäger durch ihre Wachsamkeit und Vorsicht verursachen, das Auftreten von Tierpersönlichkeiten — ich erinnere an den der ganzen Kulturwelt unter dem Namen „Bauernschreck“ bekannt gewordenen Wolf der steirischen Berge — legten es nahe, in jenen ihre Umgebung überragenden Tieren die Inkarnation der die Gattung schirmenden Macht zu vermuten und in dem instinktiven Vorgefühl des Tieres für Wettersturz, Erdbeben u. dgl., in der ihm durch sein scharfes Witterungsvermögen früher werdenden Kunde einer Gefahr — Waldbrand, Raubtier — ein höheres, dem Wilde von seinem Schutzherrn übermitteltes Wissen zu sehen.

Den Aufstieg dieser Wildschützer von der tierischen zur menschlichen Gestalt mit tierischen Abzeichen können wir an altbabylonischen Denkmälern verfolgen und dürfen den Werdegang des stierhaarigen Engidu auch bei den Schweinsborsten auf dem Rücken tragenden Merowingern und den eine schwanzartige Verlängerung der Wirbelsäule aufweisenden Nachkommen des Affengottes Hanuman voraussetzen.

¹ LUKAS KRANACH: „Markgraf Albrecht als hl. Hieronymus im Freien“ mutet wie eine Erinnerung an den Tiermann an. Auf den Tisch, an welchem der hochwürdige Herr sitzt, legt ein Rehbock vertraut den Kopf, andere Waldtiere sind ihm nahe, etwas ferner ein Rudel Rotwild. (St. Hubertus 28, S. 722.)

² „Deutsche Jägerzeitung“, 76, S. 405 ff.

³ „Wild und Hund“, XII, 1906, S. 336.

Es liegt in der Natur der Dinge, daß der Jäger diese Wildherren sich geneigt zu machen sucht, durch allerlei Bräuche und Pantominen wie das einen Teil des Bärenkults bildende Drama der Wogulen und Ostjaken, durch Tänze wie der die Spielhahnbalz nachahmende Schuhplattltanz, durch Gebete an die Jagdgötter, wie die Kalewala sie aufbewahrt hat, und durch bis in die historische Zeit hinein gehegte heilige Tiere und Herden.

Noch heute das Haustier unrankende Vorstellungen, sein prophetisches Sprechen in heiligen Nächten, allerlei Sprichwörter, seine Unverletzlichkeit bei manchen Völkern und vieles andere sprechen für Zähmung und Züchtung auf religiösem Hintergrunde. Auch die zahlreichen Kirchenbau- und Glockensagen, in denen Haustiere die heilige Stätte anzeigen, besonders Rinder. Und in dem Vorzuge des durch sein Horn an den Mond erinnernden und in den agrarischen Wirtschaftsbetrieb sich leicht einfügenden Rindes vor dem als Lieblingstier eines diskreditierten Kults¹ mit dämonischem Nimbus umgebenen, in seinem feurigen Temperament und seiner edlen Bewegung in keiner Beziehung den gemessen wandelnden Gestirnen gleichenden, erst spät und als Kriegstier in den Dienst des Menschen getretenen Pferde zeigt sich der Einfluß der astral-agrarischen Zeit. Und die Auslese, welche Religion und Wirtschaftsform derselben unter den heiligen Herden machte, wurde bestimmend für die Haustierzucht. Daß es vorher aber auch heilige Herden des heute frei lebenden Wildes gegeben hat, zeigen die Hirschherden des Apollo auf Kypros (PAUS. X, 32, 4), die in nordischen und slawischen Märchen besonders häufig auftretenden Wildherden aller Art und Sagen von Heiligen, die mit Hirschen fuhren und pflügten.

Und ein alles, was zum Haustier gehört, umgebender Wust von Gebräuchen und Vorstellungen spricht für kultlichen Ursprung: das Heu, die Heu- und Mistgabel², der Hirtenstab, die Flöte, alles ist glückbringend oder unheilabwehrend; und die Stallreinigung spielt eine Hauptrolle in Sage und Märchen³.

¹ PIETTE (l'Anthropologie 1904, S. 135, 172 u. 175, Fig. 71 u. 71 a) wird mit der Halfterung diluvialer Pferde wohl recht gesehen haben, doch geschah sie — wie die Rolle von Halfter und Zaum in Märchen und Aberglauben zeigt — nicht zu wirtschaftlichen, sondern kultlichen Zwecken.

² WILKE (Mannus 6, S. 33) stellt noch heute herrschende Vorstellungen dieser Art aus allen Gegenden Europas zusammen, dazu Zwei- und Dreizack als Amulett, Hoheitszeichen und Götterwaffe. Ferner weist er den Dreizack als piktographisches Zeichen in Spanien, im ägäischen Kulturkreise, und Zwei- und Dreizack auf den bemalten Geschieben von Mas d'Asil sowie in Verbindung mit Tier- und Menschenfiguren in den altsteinzeitlichen Höhlen Spaniens nach, also in zeitlicher Nähe jener Kultur, aus welcher ich ihre Erfindung herleiten zu müssen glaube. Der einheitliche Ursprung aller dieser Vorstellungen kann nur ein Kultgerät sein, welches zunächst nur dem heiligen Tier zukam. Die heilige Herde — eine sekundäre Erscheinung — ist sicher lange auf sich selbst angewiesen gewesen, wie die stets im Walde anzutreffenden, jedoch immer von einem Hirten gehüteten Wildherden des Märchens.

³ Die Reinigung des Augiasstalles kommt besonders häufig im nordischen Märchen vor. Meistens kommt ein selbsttätiges Werkzeug, manchmal auch ein Stallbewohner dem Helden zu Hilfe. Im schwedischen Märchen ein Pferd. Im Schweinestall singt die Helferin zu einem alten grauen Schwein:

„Schwein, Schwein, mache dich rein,
So wirst du frei.“

worauf das Schwein sofort den ganzen Stall säubert und dann flüchtig wird. Nach der persischen Sage begegnet dem Kyros in dem Augenblick, wo er den Entschluß faßt, von Astyages

Vor allem aber in die Augen fallend ist der Nachglanz ehemaliger Herrlichkeit des Hirtentums. „Mein Hirte“, so redet die Göttin Ninâ Gudea den sich „Großpriester Ningirsus“ nennenden Patesi von Lagaš an. „Der rechtmäßige Hirte Gudea“, dem „die Herrschaft... zum Geschenk gegeben“, nennt er sich selbst. Und Addaḥušu nennt sich „Hirte der Bevölkerung von Susa“, Gimil-sin „Hirte des Landes und der vier Weltgegenden“, Ur-ninib König von Isin „der hohe“, Lipit-īstar hingegen „der demütige Hirte von Nippur“, Arad-sin, König von Ur und Larsa nennt sich einen gerechten, von Enlil eingesetzten Hirten. Auch die stolzen, kriegerischen Könige Assurs nehmen in offiziellen Inschriften das Hirtenamt für sich in Anspruch. Hohes Ansehen hat es auch im Westen der Alten Welt gehabt. Die drei Haupthirten der Insel Britannien waren gefeierte Männer. Der die Herde des Stammes Gwynedd am Conwy hütende Gwydion ab Don war ein berühmter Zauberer, seine Kuh Cornillo eine der drei Hauptkühe der Insel, sein Messer eine der dreizehn Kostbarkeiten des Landes¹. In einer Triade des Red Book bemühen sich Artur, der Herrscher der Tafelrunde, March, Kei und Bedwyr vergeblich, einer von Drystan (Tristan), dem Geliebten der Essylt (Isolde) gehüteten Schweineherde eine Sau zu entführen² und gerade das Schwein spielt in dem Folklore der Inselkelten eine Hauptrolle. Als Guschasp — ein fürstlicher Held der eranischen Sage — in Griechenland Unterkunft suchte, ging er „zum Hirten des Kaisers hinaus; Nestor war der Wackere genannt. Ein Mann von Mut und Verstand.“ Guschasp redete ihn an „Edler Reck“ und Rückert (Firdosi III, S. 322) machte dazu die Anmerkung: „Der Roßhirt hat hier ebensolche epische Beiwörter wie der Sauhirt der Odyssee“. Otto, ein irischer Bischof der Merowingerzeit, hat Ochsen und Kühe um sich, und der Held der russischen Salomosage — Kaiser Salomon — erinnert sich der Zeit, da er als Rinderhirt das Flötenspiel erlernte. Im Märchen wird der Hüter von Pferden, Schweinen und Hasen immer der Schwiegersohn des Königs.

Der Hirt, der Leiter des Hürdenheiligtums, der Hüter der heiligen Herde, war ein Priester, ein Priester von hohem Ansehen. Und ebenso der im Märchen als Eremit, als frommer, im Walde wohnender, von Hirsch und Wildgeiß ernährter Mann weiter lebende Priester des heiligen Tieres. Beide waren Hüter der Tradition, der religiösen, wie auch der jagdlichen³. Auch heute macht nicht Gewehr und Jagdschein, sondern erst jagdliches Wissen den Jäger. Wie viel Wissen und Erfahrung gehörten aber dazu, um die Runenschrift des Urwaldes lesen, seine Stimmen deuten zu können. Und wie hoch muß die Jagdkunde bewertet worden sein, als in ihr das geistige Leben der jungen Kulturmenschheit gipfelte, als sie höchste Bildung bedeutete, wie im klassischen Altertum die Philosophie, in der Neuzeit die Kenntnis fremder Sprachen. Die Wald- und Hürdenheiligtümer mußten also Bildungsstätten werden, besonders

abzufallen, der persische Sklave Hoibaras, Roßdünger in einem Korb tragend, was als gutes Zeichen aufgefaßt wird. Dazu stellt von Gutschmid die Sage von Artahšir, der vom Pferdestalle aus seine zur Herrschaft führende Flucht antrat.

¹ SAN MARTE: „Beiträge zur bretonischen Heldensage“, S. 54.

² WINDISCH: „Das keltische Britannien“, S. 211.

³ Auf Grund von Aussagen in Märchen, Sage und Völkerkunde läßt es sich erweisen, daß jagdliche Tradition, mit Ahnenkult verbunden, von Eingeweihten gehütet wurde.

für die Jugend. Und in der Heldensage der altweltlichen Völker klingt fast überall die Erinnerung an eine Zeit nach, die der Held bei den Hirten oder bei einem frommen Manne im Walde verlebte. Feridun, Kei Chosru, Kyros, Romulus und Remus wurden von Hirten erzogen. Ebenso Amphion und Zethos, Telephos und Miletos. Lavinia, des Aeneas Gemahlin, gebiert in der Hütte des Hirten Tyrus den Silvius. David wuchs unter Hirten auf, ebenso Gyges und Boeve, der Held der Wikingersage. Eine auf das Verblassen des Volkserinnerns zurückzuführende Variante dieses Sagenzuges macht in der neupersischen Sage im Widerspruch mit der historischen Wahrheit aus Artachšir, dem Sohne des Pâpâk Šah, einen aus niederen Verhältnissen emporgestiegenen Hirtensohn. Und Kulhwch, der Held der Erzählung von „Arthurs Eberjagd“, kam in einer Schweinehürde zur Welt, wurde vom Schweinehirten den königlichen Eltern übergeben und erhielt den „Schweinehürde“ bedeutenden Namen.

Die Erinnerung an das Waldheiligtum findet sich mehr im Märchen als in der Heldensage, doch Helias, der Schwanenritter, der Sohn Oriants, des Königs von Lillefort in Flandern, wurde im Walde von einem Einsiedler erzogen, und Siegfried verlebte seine Jugend im finsternen Tann.

Diese Zeit der Zurückgezogenheit wird von der die Einrichtungen einer verschollenen Kultur nicht mehr verstehenden Sage durch Verfolgung oder Zufall — wie bei Kulhwch — begründet. Wenn aber erst der Mondmythus diese Verborgenheit des Helden gefordert hätte — sie konnte allerdings leicht in ihn eingefügt werden — dann wäre doch die Form des Verbergens nicht überall die gleiche gewesen. Und einen festen Anhaltspunkt dafür, daß die Sage die Erinnerung an tatsächliche vorgeschichtliche Zustände festgehalten hat, bietet die Völkerkunde, welche feststellt, daß altertümliche, den technischen Apparat europäischer Urvölker noch heute aufweisende Halb- und Tiefkulturvölker eine meistens im Dunkel der Wälder verlebte Vorbereitungszeit der Jugend — besonders der männlichen — kennen. Spätere agrarisch-astrale Einwirkungen, vor allem aber der mit jeder Tradition verbundene, bei rezenten Wildvölkern alles überwuchernde Ahnenkult haben bei diesen letzten den Inhalt der überkommenen Form verändert; was aber im Mittelpunkt jener vorgeschichtlichen Wald- und Hürdenheiligtümer stand, lehren die Sagen der Kulturvölker selbst.

Wie wichtig die Feridun ernährende Kuh der Volkssage noch war, zeigt der breite Raum, den der Dichter ihr noch einräumt:

„Eine Kuh wie eine Flamme wird es sein,
Die des Weltsuchers Amme wird sein;“

so wird sie dem Tyrannen Dhohak angekündigt mit dem Nachsatz:

„Auch sie kommt um durch deine Hand.“

Die Kuh führt einen Eigennamen, ist geschmückt und hat ihren eigenen Hüter:

„Eine Kuh wie Frühlingsglanz,
Gefärbt, gemalt am Leibe ganz.
Ihr Hüter, die Knie gestemmt an die Brust,
Saß vor ihr da mit Schahenlust.“

Nach der Ermordung ihres Gatten kam Feriduns Mutter weinend zum Weidehag,

„Wo Birmaj' war, die edle Kuh,
Die leuchtenden Schmuck am Leibe trug.“

Dem Hüter der geschmückten Kuh wird der Knabe anvertraut. Dem Tyrannen wird es nicht schwer, ihn zu finden, denn:

„Der Kuh Ruhm erscholl im Weltgebiete.“

Es handelt sich also nicht um einen verborgenen Ort, sondern um ein Asyl. Aber für den Frevler Dhohak gibt es keine Schranken:

„Er kam wie ein trunkener Elefant,
Erschlug Birmaje mit eigener Hand.“

Und die Ermordung Birmajes wird im Laufe der Dichtung immer wieder als besonders schwerer Frevel hingestellt, und auch von Feridun — als er den Tyrannen stürzt — schärfer betont, als die Ermordung des eigenen Vaters.

Dhohak tötet die Kuh mit eigener Hand: er will in ihr das geheiligte Symbol der die „Stierkeule“ führenden Sippe vernichten. Und die Wichtigkeit des Stierabzeichens für Feriduns Geschlecht wird auch genügend hervorgehoben. Beim Regierungsantritt werden die Schmiede berufen:

„Der Weltsucher nahm einen Zirkel alsbald
Und zeigt ihnen der Keule Gestalt;
Er zeichnete vor sich ein Bild im Staub,
Ganz anzusehen wie ein Büffelhaup.“

Und wie Birmaje, die „pfauenfarbige“ Kuh, so tragen die kinderschützenden Tiere häufig Schmuck, so „die Hinde mit der Atlasdecke“, die Mutter oder Amme des Kyros¹, so der die hl. Anna ernährende blumengeschmückte Hirsch, das goldgeschmückte, einen Knaben rettende Pferd des nubischen², aber europäischen Ursprung verratenden Märchens usw. Und sicher hat auch Cornillo — die Kuh des Gwydion ab Don — Schmuck getragen, ebenso die viele Opfer empfangende, vom König Eystein von Schweden mit gläubigem Vertrauen gehegte, ihn auf allen Heerfahrten begleitende Kuh Sibilja oder die ebenfalls in den Krieg mitgeführte Kuh des Königs Ögvaldr. Diese geschmückten und Opfer empfangenden Tiere waren heilige Tiere, waren Mittelpunkt eines Heiligtums. Und noch häufiger als von Hirten und Hinde und Wildgeiß als Amme zuziehenden Eremiten werden die Helden am Beginn ihrer Lebensbahn von den Tieren selbst aufgenommen. Nach der Sage der Kydonier und Elyrier auf Kreta werden deren Gründer einmal von einer Wölfin, das andere Mal von einer Ziege, in dem Roman des Longus Daphnis von einer Ziege, Chloë von einem Schafe in der Wildnis ernährt. Sigurd wird nach der Thidreksage von einer Hinde gesäugt, Wolfdietrich von einer Wölfin aufgenommen. Im awarischen und griechischen Märchen werden die ausgesetzten Kinder von Hirschkuh und Ziege versorgt. Habis von einer Hinde. Der übermenschlichen Zwillinge der slawischen Sage, Waligora, des Bergwälzers, und Wyrwidal, des Eichenentwurzlers, nehmen sich eine Wölfin und eine Bärin an. „In Indien

¹ G. HÜSING: OLZ. 1916, Sp. 42, Anm. 2.

² Abh. d. phil.-hist. Kl. d. Königl. Sächs. Ges. d. Wiss. 29, S. 8 ff.

kehrte dieselbe Episode in den Märcen von Satavahana und der Löwin und Sing-Baba und der Tigerin wieder; die Sage erzählt von Burta-Chino, dem Knaben, der . . . von einer Wölfin gerettet wird, um der Gründer des türkischen Reiches zu werden; und selbst die wilden Jurakares in Brasilien erzählen von ihrem göttlichen Heros Tiri, der von einem Jaguar gesäugt ward¹. Auch St. Ägidius wurde von einer Hinde gepflegt, welche sein Attribut wurde. Auch hier — wie bei Feridun — Pflegerin und Wappentier übereinstimmend. Noch auffälliger in einer chinesischen Überlieferung. Von den ausgerotteten Horden der Hiung-nu rettete sich nur ein zehnjähriges Kind, welches von einer Wölfin ernährt wurde. Die Wölfin wird trüchtig und gebiert zehn Knaben, deren stärkster — Assena, d. h. Wolf — Häuptling des Stammes wird. Zum Andenken an dieses Wunder brachte derselbe Wolfsköpfe auf den Standarten des Volkes an.

Es liegt in der Natur der Dinge, daß sich um ein Jagdheiligtum als Bildungsstätte bald durch verwandtschaftliche Bande gefestigte Gruppen bildeten, besonders bei beginnendem Haften am Boden, wie es schon für das spätdiluviale höhere Jägertum vorausgesetzt und auch durch den immer mehr hervortretenden Ackerbau der Frau bedingt wird. Und dann mußte die das Heiligtum bewohnende Jagdgottheit zur Hauptgottheit, ihr heiliges Tier zum äußeren Zeichen, zum heiligen Symbol der Gruppe werden.

Hören wir europäische Wandersagen. Ein Specht führte die Picenter, ein Wolf die Hirpiner, ein Stier die Samniter in ihre Wohnsitze. In Rabengestalt führt Apollo die Bewohner der Insel Thera nach Kyrene, und die auswandernden Boioter leitet ein weißer Rabe. Eine Hinde führt hunnische Jäger über den mäotischen See und verschwand, als diese das skythische Land erblickten. Und in Sagen wie die von einer dem Könige Karl und seinem vor den Sachsen flüchtenden Heere eine Furt über den Mainweisende Hinde, der Abraham zu seiner Begräbnisstätte führenden Kuh, dem David das Haus Goliaths zeigenden Hirsch, den Moses zum brennenden Busch führenden Schafen² liegt ohne Zweifel die Erinnerung an uralte Wandersagen. Für Gruppentotemismus sprechen auch die Tiernamen arabischer Stämme.

Und im Jakobssegen ist besonders die Benennung Naphtalis als Hirschkuh bezeichnend. Da die Stämme als Personen, als Männer auftreten, so wirkt diese Anrede befremdend. Allein wir sahen, daß der Wegweiser aus der Hirschfamilie, der Führer der Hirschgruppe fast immer die Hinde war, und werden in einem größeren Zusammenhange zeigen, daß das Hirschmotiv fast ausschließlich mit dem weiblichen Prinzip verknüpft wird, daß an den Höhlenwänden von Altamira neben Keiler und Wisent nicht der Hirsch, sondern die Hinde steht — „les biches dominant“ — daß überall in europäischer Sage Hirsch und Frau zusammen stehen, daß der Hornung, der Monat des Geweihwechsels beim Edelhirsch, in der Heidenzeit einer Göttin, später Maria gewidmet und „Wywermont“ genannt war, daß in Griechenland die von der Hinde begleitete Artemis den Monat der Hirschjagd beherrschte und noch viel dergleichen mehr. Und darin liegt eine Stütze der oben ausgesprochenen Vermutung, daß das

¹ TYLOR: I, S. 277 f.

² MARMORSTEIN: „Legendenmotive in der rabbinischen Literatur.“ Archiv für Religionswissenschaft 16, S. 171 f.

Leittier als Inkarnation des Schutzherrn angesehen wurde: die Hirschfamilien stehen — vom Reh bis zum Elch — unter weiblicher Führung, ein Alttier sorgt für die Sicherheit des Rudels. Daher ist Naphtali als Hirschkuh bedeutungsvoll für die Echtheit totemistischer Nachklänge bei den Semiten.

Wie sollen wir uns jene wegweisenden Tiere vorstellen? Häufig — bis in die historische Zeit hinein, das beweisen die auf Heerfahrten mitgeführten Kühe nordischer Könige — werden die Tiere selbst das heilige Zeichen des unter dem Schutze einer Gottheit wandernden Stammes gewesen sein, doch wurden sie auch schon früh durch Bildwerke vertreten. Das zeigt die Stierkeule Feriduns, die Wolfsstandarte¹ der Hiung-nu, die Rabenfahne der Normannen, deren Wappenvogel nach angelsächsischer Überlieferung die Flügel hob, wenn Sieg, und senkte, wenn Niederlage in Aussicht stand².

In dem durch Kulturgüter zu immer größerer Bedeutung heranwachsenden Kriege wurde das Stammeszeichen zum Feldzeichen. Daher die hier fast allein herrschende Tierform. Die archaischen babylonischen Texte nennen den heiligen Vogel Ningirsus, auf der um die Wende des dritten und vierten vorchristlichen Jahrtausends errichteten Geierstele als raubtierköpfiger Adler in Wappenform dargestellt. Und der Adler Ninibs fliegt auf assyrischen Kriegsbildern meistens über dem siegreichen Heere. Die Heeresgruppen eines anrückenden Heeres der eranischen Sage zeigen zuerst ein Elefantenbild dann — als Zugeständnis an die agrarische Zeit — Sonne und Mond, darauf einen Tiger, einen Eber und einen Büffel:

„Die Fahne mit des Wolfes Dräun
Ist das Zeichen von Gew, dem Leun,
Die Fahne mit dem Leun in Gold
Ist die Guderz Keschwad entrollt.
Die Fahne, drin ein Leopard,
Führt Rewniz, der Edle, jung und zart.
Die Fahne, in der sich der Adler schwingt,
Ist, die Zcopin aufs Schlachtfeld bringt.“

Und von einem Heere aus persischer Urzeit — von Hoscheng gegen den schwarzen Dewen geführt — heißt es:

„Da schart er Peri, Pardel und Leu,
Reißende Wölfe und Tiger nicht scheu;
Von Tier und Vogel und Peri ein Heer,
Mit Heerführern in kriegerischer Wehr.“

¹ Zu dem Büffelhaupt der Stierkeule, den Wolfsköpfen der Standarte möchte ich auf die in diluvialen Bildwerken so häufigen Tierköpfe, auf die Tierköpfe auf Neidstangen und Bauernhäusern, auf die Tierköpfe betreffenden Sagen — ich erinnere an Falada, an die Wolfshäupter der Reineke = Fuchssage — sowie auf die Bewertung des Tierhauptes in der Volksmedizin hinweisen.

² Ursprünglich haben wohl nur die Schutzmächte des Nutzwildes ihren Kult gehabt. In weiterem Ausbau jagdlicher Tradition und religiöser Vorstellungen kamen auch Tiere, wie Specht und Rabe zu Ansehen. Greifen doch auch die Vögel — als Verräter des Wildes, des Raubtiers oder des Jägers — in die Jagd ein. Fast in jeder Nummer der Jagdblätter wird auf Eichelhäher und Krähe geschimpft, und der Pfau gilt als Verräter des Tigers. Rabe und Wolf kamen auch als Lieblinge der Kriegsgötter und ihre Orakel zu Ansehen.

Und vor dem von Heerführern „in kriegerischer Wehr“ geführten Tieren flohen die Dewen. Nur ein Heer von Totemgruppen kann diesen in der Sage fortlebenden zoologischen Eindruck hervorgerufen haben. Ebenso wird das aus Löwen, Tigern und Flugdrachen bestehende Heer Ostacias, der zauberkundigen Gemahlin König Hertnids, ausgesehen haben. Im syrischen Märchen entfaltet Dêwe-räsch — der schwarze Wolf — sein Banner vor einem Heer von Wölfen und ein Mabinogion erzählt, daß das Gefolge Oweins aus 300 Raben bestand, welche er im „Traum des Rhonawby“ gegen Arthurs Leute führt. „Augenscheinlich hat diese Rabenarmee des Fürsten von Rheged (Cumberland) Zusammenhang mit dem Wappen dieses Hauses¹.“ Bemerkenswert ist, daß in dem „Traum des Rhonawby“ die Raben von den jungen Leuten Arthurs mißhandelt und getötet werden, aber zu neuem Leben erwachen und den Feind schlagen, als Owein die Standarte erheben ließ. Das Totembild gab neue Kraft und Sieg.

Die bei fortschreitender sozialer Entwicklung auf der Höhe bleibenden und eine Überlieferung hütenden Familien behielten das Zeichen der Sippe, des Stammes. Und immer sind es Tierbilder, zu denen der Drache tritt, der einköpfig schon der vorastralen Zeit angehört haben wird. Uther Pendragon und Arthur trugen den Drachen auf dem Helm, Attila hatte einen gekrönten Geier als Schildzeichen; das schwarze Pferd im Schilde Wittekinds wurde bei der Taufe in ein weißes verwandelt usw. Angelsächsische Königshelme waren mit Eberbildern geschmückt, und Hörner auf dem Helm und der über den Kopf gezogene Tierkopf werden die totemistischen Anfänge der Helmzeichen gewesen sein.

Unter den vom Verwandtschaftstotemismus hinterlassenen Spuren ist am stärksten die Bärenfährte vertreten. Alte Chroniken berichten, daß ein schwedischer Bär eine Jungfrau raubte und daß ihr Sohn Björn Stammvater eines dänischen Königshauses wurde². In der Siward-Sage ist die Geschichte vom Bärensohn auf den Vater Siwards — Beorn Beresun — übertragen. Auch die Gesta Herwardi kennen diese Sage. Sie geht dann „in der isländischen Literatur auf Bodwar Bjarki über: er hat eine Mutter Bera, sein Vater ist ein Bär und seine Brüder sind halbmenschliche Wesen“. Im deutschen und wendischen Märchen ist der Sohn des Bären ein Held von gewaltiger Stärke, im Tiroler Märchen heißt er Bärenhansl, weil ihn eine Bärin gesäugt hat³. Auch die Bärin, die wie die Hinde in Artemis eine göttliche Vertreterin hat, wird als Heldenmutter genannt. In syrischen Märchen halten die Bärinnen eingefangene Männer in strenger Haft, aus welcher diese letzten erst durch den in dieser Zwangsehe geborenen Sohn befreit werden, während die Bärin auf die Jagd gegangen ist. Und den Sohn der Bärin finden wir auch bei den nordamerikanischen Indianern: von dem alles verwandelnden Qäls sagten seine Gegner: „er ist keine Gottheit, er ist nur einer Bärin Sohn“⁴.

Auch Wolfsgeschlechter treten noch auf. Der Wolfsgott Odin hat eine Nachkommenschaft — die Wölsungen — deren Mitglieder sich zeitweilig in

¹ SAN MARTE: „Die Arthur-Sage“, S. 125, Abb. 18.

² AFRELIUS: „Volkssagen Schwedens“, II, S. 180 ff.

³ KÄHLER, kl. Schriften, S. 543.

⁴ BOAS: „Indianische Sagen der Nord-Pazifischen Küste Amerikas“, S. 27.

Wölfe verwandelten, d. h. sie trugen Wolfsmasken und tanzten Wolfstänze — in nordischer Sage tanzt Wildifer in einer Bärenhaut vor dem Könige. Und die Wölfinen spielen in der germanischen Heldensage eine Hauptrolle.

Merowig, der Stammvater der Merowinger, stammt von einem dem Meere entstiegene Stier ab. Von Nynniaw und Pebiaw, den „Buckelochsen“, mit deren Hilfe Hu-Gadarn das Überschwemmungen verursachende Ungeheuer aus der Flut zog, wird berichtet, daß sie für ihre Frevel in Ochsen verwandelte Fürsten waren¹. Da sie in ihrer Nachkommenschaft aber Glück hatten, sogar einen christlichen Heiligen dazu zählten, so wird wohl Totemismus ihre Beinamen erklären können.

Wie zu erwarten, haben die zum Hirschtotem gehörigen Geschlechter Stammütter. Eine in ein weißes Reh sich verwandelnde Frau war nach einem englischen Märchen die Stammutter eines ein weißes Reh im Wappen führenden Adelsgeschlechts. Die den Hirsch aussendende Waldherrin Beatrix war die Mutter Helias, des Schwanenritters. Die Seiper stammen nach einer Version von einem Riesen und einer Hirschkuh, nach einer anderen von einem Türken und einem Reh ab. Nach der ersten Überlieferung war das erste Kind halb Mann, halb Hirsch, erst das zweite wie ein Mensch². Die Stammutter Dschingis-Chans heißt „die goldene Hirschkuh“³ und in einer Gottfried von Bouillon betreffenden Sage erzieht ein Einsiedler mit Hilfe eines weißen Rehes die Kinder einer auf der Hirschjagd gefundenen Frau.

Bei Sigurd-Siegfried kreuzt sich das Hirsch- mit dem Wolfstotem. Nach der Wilkinasage wurde Sigurd von einer Hinde ernährt, nach der Wölsungasage hieß seine Mutter Hiördis, nach älterer Sagenauffassung verlebte er seine Jugend im finsternen Tann. Als ihn der sterbende Fafnir nach Namen und Geschlecht fragt, antwortet Sigurd: „Mein Geschlecht ist den Menschen unbekannt, ich heiße vornehmes Tier und habe keinen Vater und keine Mutter, und allein bin ich gewandelt.“ Der Sohn der Hirschgöttin durfte sich „vornehmes Tier“ nennen. Seine erste Ausfahrt war nach Hindarfjall — dem Berge der Hinde — und im Streit der Königinnen sagt Brunhild zu Gudrun: „Dir ziemt es zu gehen auf den Spuren der Hirschkuh hinter Sigurden her“, eine erst von unserer Auffassung aus verständliche Wendung, denn die Hirschkuh — die Maid von Hindarfjall — war Brunhild selbst. Gudrun sieht Sigurds Tod, trotzdem sie zuerst den Traum vom Falken erzählt, doch in einem Traumbild voraus, in welchem ein goldstrahlender Hirsch durch Brunhildens Geschoß fiel, und zum Tode getroffen sagt Sigurd, daß weder Wisent noch Wildebeier schwerer zu fällen gewesen wären als er — der Edelhirsch. Und noch einmal hallt das Hirschmotiv wieder in Gudruns Klage:

„So war Sigurd unter Giukis Söhnen
Wie unter Halmen sich hebt edler Lauch,
Wie hoch der Hirsch ragt über Hasen und Füchse.“

¹ SAN MARTE: „Beiträge zur bretonischen Heldensage“, S. 58 ff.

² W. V. SCHULENBURG: „Wendische Volkssagen“, S. 17.

³ St. Hubertus 28, S. 729.

MONE¹ weist in bezug auf Seifrit, König von Morlant, auf folgende Möglichkeit hin: „Die Moor heißt in Schwaben ein Mutterschwein... Denkt man dabei an die Stammsage der schweinsborstigen Merowinger, so ist es nach deutscher Sprache erlaubt, unter Moring einen Schweinsgeborenen zu verstehen. Der Reinardus vulp. III, 1743 spielt wirklich auf eine solche Abkunft an, indem Isengrim behauptet, sein Urahn Lovo habe sich mit einer Sau begattet und er stamme von diesen Voreltern ab. Es wird wohl niemand zoologisch behaupten, daß Wolf und Sau sich gatten, jene dunkle Anspielung geht daher auf eine bildliche Sage, die dadurch verständlicher wird, wenn man weiß, daß schon das Wort Franke so viel als Wolf heißt. Die Sage bezieht sich demnach auf die Heirat zweier nationalverschiedener Geschlechter.“ Es ist bemerkenswert, wie nahe totemistische Auffassung dem Germanisten schon vor mehr als einem halben Jahrhundert lag. „Alle Volkspoesie“, sagt J. Grimm (Reinhart, S. 5), „sehen wir erfüllt von Tieren, die sie in Bilder, Sprüche und Lieder einführt.“

Das Volk flicht seinem Lieblingshelden einen Kranz aus den Erinnerungen verschollener Heldensagen, daher die verschiedenartigen Totemotive bei Sigurd-Siegfried. Ebenso bei Rostem. Neben sehr deutlichen Mondmotiven in seiner Geburtsgeschichte und seiner in Rachs, seinem tierischen Doppelgänger, ausgeprägten Zugehörigkeit zum Pferdetotem scheint sich noch eine Erinnerung an das Raubvogelnest, aus welchem Sal — in der vorliegenden Gestalt der Sage Rostems Vater — stammt, gehalten zu haben, wenn Keikobad Sal und Rostem in einem Fylgjentraum als weiße Falken sieht. Und noch manchen totemistischen Nachklang bewahrt die Sage, so „daß nicht nur unsere Heroen, sondern selbst noch einzelne im Lichte unserer Geschichte auftretende Volksfürsten tierische Gliedmaßen an sich tragen, wie aus der Thüringer- und Sachsen-geschichte bekannt ist“.

Die Vorstellung von der Abstammung von Tieren und Begleittiere besitzenden Gottheiten läßt sich wohl ohne weiteres von der Jugenderziehung in Tierheiligtümern herleiten; die dort versammelten Knaben und Jünglinge durften sich wohl als Söhne der das Heiligtum schützenden Gottheit fühlen. Doch mag noch etwas anderes hinzugekommen sein. Wir dürfen aus den die Gewinnung und Verwertung der Milch umgebenden, besonders auf die Abwehr schädlicher Einwirkungen bedachten Bräuchen und Vorstellungen schließen, daß auch die Milchgewinnung im Anfange auf religiösem Boden stand, die Milch zunächst ein Kultgetränk war. Und das Märchen erzählt, daß die Milch von Hinden und Geißen seinen Helden im Walde gereicht wurde, die Sage, daß Birmaje, die geschmückte Kuh, Feriduns Amme wurde. In Bezeichnungen, wie „Milchbruder, Milchschwester“ klingt doch die Idee eines auf Milchgenuß beruhenden Verwandtschaftsverhältnisses noch nach. Oft sind in der Sage die säugenden Tiere die Heldenmütter. Und gerade in den Hirschheiligtümern, in denen eine weibliche Gottheit verehrt wurde, gerade hier mußten die Novizen durch das Trinken der von der fleischgewordenen Gottheit gespendeten Milch mit dieser in eine mystische Verbindung, in ein Ver-

¹ „Untersuchungen zur Gesch. d. deutschen Heldensage“, S. 50.

² ROCHHOLZ, a. a. O. II, S. 72.

wandtschaftsverhältnis treten. Und die erste nachdiluviale Zeit war eine Edelhirschzeit, in welcher das Hirschtotem vorherrschen mußte und in welcher die Hirschgöttin die Jagdgöttin *κατ' ἐξοχήν* wurde¹.

Wie der Gruppentotemismus im Feldzeichen, so setzt sich Familientotemismus — durch Ahnenkult begünstigt — im Wappenwesen fort. Und daß die Idee eines mystischen Zusammenhanges zwischen dem Wappentier und seinem Träger noch lange nachhallte, zeigen die Fylgjenträume. So träumt nach der Chronik des Gottfried von Monmouth Arthur, nachdem Lucius Tiberius ihm den Krieg erklärt, daß über See her ein Bär, von Osten aber ein Drache nahe, der den Bären mit seinem feurigen Hauche verbrennt. Und der Drache war Arthurs Feldzeichen. Die Mutter des heiligen Bernhard träumt, daß sie einen weißen Hund mit rotem Rücken zur Welt bringe. Und Bernhard von Clairvaux hat den Hund an seiner Seite. Es ist bezeichnend für den religiösen Charakter des europäischen Totemismus, daß gerade christliche Heilige oft von Tieren begleitet werden, mit Hirschen pflügen, fahren usw. So steht ein Pferd im sizilianischen Märchen² zum heiligen Josef in mystischer Beziehung; der Heilige erscheint, so oft der Held das Pferd streichelt und ihm seine Not klagt.

Auf die Tiergestalt der nordischen Fylgja³, die Seelentiere der Naturvölker, die Tiergeschwister und andere totemistische Ausläufer können wir hier nicht eingehen. Und für den in der europäischen Sage häufigen persönlichen Totemismus will ich nur auf das bekannte Verhältnis Bajarts zu den Haymonskindern — besonders zu Reinald — verweisen. Bajart kann, auch mit Steinen beschwert, nicht ertrinken, so lange Reinald den Blick nicht von ihm wendet. Überhaupt ist der tierische Doppelgänger des europäischen Helden häufig ein Pferd⁴.

Von Speiseverboten scheint sich in Europa nichts erhalten zu haben⁵, da scheinen nur die Semiten in Betracht zu kommen. Von alteuropäischen Speiseverboten aber sprechen die Höhlenwände. „Pourquoi“, fragt Cartailhac, „à Pair non Pair, ou l'homme chassait le rhinoceros, le mammoth, le cervus

¹ Altorientalische Fürsten rühmen sich, mit der Milch einer Göttin gesäugt worden zu sein. So der um die Wende des vierten vorchristlichen Jahrtausends herrschende Eannatum von Lagaš, einer seiner Nachfolger Entemena und Lugalzaggizi, ein Gegner von Lagaš. Die Spenderin der heiligen Milch ist bei diesen archaischen Herrschern Nin-ġar-sag, die Herrin des Gebirges.

² GONZENBACH 2.

³ HENZEN: „Über die Träume in der altnordischen Sagaliteratur“, S. 34.

⁴ Doch nicht nur Totemismus spiegelt sich in dem Verhältnis des Heldenrosses zum Helden wider, häufiger noch das Verhältnis des heiligen Tiers zu seinem Priester. Ich verweise auf die meinen diesbezüglichen Anschauungen nahekommenden Ausführungen Ipolyis (Zeitschrift für deutsche Mythologie 2, S. 261 ff.) über den Tatos — das ungarische Heldenpferd — und sein Verhältnis zum Taltos (Priester).

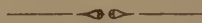
⁵ Die von römischen Schriftstellern gemeldete, von L. REINACH für totemistisch gehaltene Sitte der Altbritannier, Gänse, Enten und Hasen zu halten, die nicht gegessen werden durften (A. WINDISCH: „Das keltische Britannien“, S. 12, Anm. 2), hat meines Erachtens mit Totemismus nichts zu tun. Die das Wasserwild umgebenden Vorstellungen sind durchaus manistischer Natur, es handelt sich also um Totenkult. Und der Hase wurde als Mondwesen eine Hauptgestalt in dem Vorstellungskreise der Frau, spielt auch als Schädling ihrer Pflanzungen und gelegentliche Jagdbeute eine Rolle in ihrem wirtschaftlichen Betrieb. Hier könnte allerdings sekundärer Totemismus vorliegen.

megacéros a-t-il figuré sur les murs des chèvres, des chevaux et un boeuf?“ Und diese Ziegen, Pferde, Büffel sind unsere heutigen Haustiere.

Trotz des fragmentarischen Charakters dieser Ausführungen hoffe ich sichere Spuren des Totemismus bei den Hochkulturvölkern nachgewiesen zu haben. Daß bei einer so eigenartigen, in gleichen Ideenreihen in der ganzen Welt auftretenden Erscheinung der Elementargedanke — wenn er überhaupt zu Recht besteht — ausscheidet, braucht wohl nicht weiter begründet zu werden. Und auch nicht, daß die Kulturschöpfer nicht entlehnt haben. Da totemistische Ideen schon in jenen urgeschichtlichen Speiseverboten festzustellen sind, der spätdiluviale, sich auch auf Afrika erstreckende Kulturkreis ein sehr ausgedehnter gewesen sein und verschiedene Völker mit verschiedener Entwicklung gemeinsamer Keime umfaßt haben kann, und endlich, da Kulturvölker Wandervölker sind, so wäre die weltweite Verbreitung des Totemismus von einem Kulturmittelpunkte aus kein ungeheuerlicher Gedanke. Bestimmteren Vermutungen kann ich hier nicht nachgehen, da ihnen ein umfangreiches materialistisches Charakters zugrunde liegt.

Die Kulturvölker sind Viehzüchter und haben die Haustierzucht auf religiöser Grundlage geschaffen — Volksbrauch ist vergessener Kult. Und sie haben Totemismus. Wenn also bei Halb- und Tiefkulturvölkern beides nicht in einer Hand ist oder zu sein scheint, so ist das kein zwingender Beweis gegen den gemeinsamen Ursprung beider Erscheinungen. Totemistische Ideen konnten europäische Jäger z. B. in der der Eiszeit folgenden Wärmezeit längs des Nordrandes der Alten Welt bis nach Nordwestamerika bringen — wohin auch eine Fülle von europäischen Märchenmotiven und eine Harpune der Madeleinezeit gelangten — noch ehe es zur eigentlichen Haustierzucht gekommen war. Und daß dem europäischen Kulturkreis fremde Völker das Haustier ohne den dazu gehörigen Ideenkreis annahmen, ist auch nicht befremdend, da wirtschaftliche und technische Fortschritte auch bei größter Kulturverschiedenheit einfach übernommen werden. Schießen doch alle Wildvölker mit europäischen Gewehren. Und die mongolischen Hirtenvölker haben neben der Viehzucht auch andere europäische Elemente aufgenommen, das zeigt der durchaus totemistische Charakter des Heldenpferdes in der mongolischen Sage und mancherlei das Haustier betreffende religiöse Gebote, die — wie ihr Kontrast zu dieser Nomadenkultur zeigt — nicht auf diesen Fluren gewachsen sind. Daß aber die Schöpfer der europäischen Kultur trotz ihrer Wanderlust im wesentlichen in Europa blieben, zeigen die Ausgrabungen. G. WILKES¹ Zusammenstellung spätdiluvialer Zeichen und Amulette mit der Bewertung derselben Figuren im europäischen Volksglauben in Altertum und Neuzeit beweisen, daß trotz der Wanderungen immer noch so viel Volkstum am alten Ort zurückgeblieben sein muß, daß bodenständige Vorstellungen immer von neuem durchwachsen konnten.

(Fortsetzung folgt.)



¹ Mannus 6, S. 15 ff.

Analecta et Additamenta.

Contribution to the Native Poetry of Perú. — Very little is known on Native Poetry of Perú, notwithstanding being that country one of the richest fields in South America for gathering folkloristic materials. Notes on the Callahuaya, the famous Peruvian "Trovatore", are to be found in WEDDEL's description of his travel through the northern parts of Bolivia¹.

One of the foremost books on genuine native poetry of Perú is the one published at Tarma, Perú, by the late VIENRICH. His "Açucenas Quechuas", of which only a few copies are in existence, today undoubtedly constitutes one of the rarest and most valuable books of South American Folk-Lore.

A short study on Peruvian Native Poetry, Spanish text only, was presented by Mr. FEDERICO PEZET to the XIXth International Congress of Americanists, held at Washington, D. C., 1915².

The so-called "Jaravi" — the "triste tonada" of the Cholos of Perú — has been subject of a special study by Mr. A. FRIEDENTHAL, in his important work "Musik, Tanz und Dichtung bei den Kreolen Amerikas"³.

The Amautas or "wise men", and the Haravecs (*Yaravies*), or poets, seem to have held a high place at the court of the Incas at Cuzco. The productions of the Haravecs are probably of most ancient date, and their yaravis, or "elegies" — "tristes tonadas", called by the *Cholos* —, certainly reached to some degree of perfection. Their subject is usually unrequited love, or the recital of some mournful catastrophe; and they are written in lines of four syllables, sometimes alternating with three. GARCILASO DE LA VEGA has preserved two fragments of Peruvian poetry, which are curious from their great antiquity. The first is an imaginative address to Quilla, the moon, in which Ynti, the sun, her brother, is supposed, by breaking a vase, to occasion the fall of rain and snow.

<i>Sumac ñusta</i>	Beautiful princess!
<i>Turallay quim</i>	Thy brother
<i>Sunuy quita</i>	Thy non
<i>Paquiy carcan</i>	Has broken
<i>Hino mantara</i>	For that blow
<i>Cunununan</i>	(It thunders) The flashes around
<i>Yllapantaç</i>	(And bolts fall) Thunder and lightning
<i>Camri ñusta</i>	But thou, O princess!
<i>Unuy quita</i>	Pouring forth,
<i>Paracta munqui</i>	Dost drop rain,
<i>Ca nimpiri</i>	And again
<i>Chichi munqui</i>	Dost drop hail
<i>Riti munqui</i>	Dost drop snow
<i>Pacha rurac</i>	The Maker of the earth
<i>A Viracocha</i>	Viracocha,
<i>Cay hinapanca</i>	Hath committed
<i>Churan ssunqui</i>	And entrusted
<i>Cona ssunqui</i>	This office to you

¹ "Voyage dans le Nord de la Bolivie et dans les parties voisines du Pérou ou visite au district aurifère de Tipuani." Paris et Londres, 1853. From this remarkable book on northern Bolivia the untrustworthy French Traveller ANDRÉ BRESSON later took his material without giving due credit. See: "Sept années d'explorations, de voyages et de séjours dans l'Amérique Australe." Paris 1886. — On BRESSON's plagiarism of WEDDEL, see my "Moseteno Vocabulary and Treatises", Evanston and Chicago 1917, p. XCVI—CII.

² See "Anthropos", X—XI (1915—16), p. 1085.

³ Publ. at Berlin(—Wilmersdorf), HANS SCHNIPPEL, 1913. — See also "Jaravi"; in "La Cultura Latino-Americana". Crónica y Bibliografía de sus progresos publicada por el Seminar für romanische Sprachen und Kultur. Hamburg. Vol. I, no. 2, Abril-Junio de 1916, p. 172—175.

⁴ Deriving their name from a word meaning "silence".

The second is merely a fragment of a love-song intended for the flute or the guitar.

<i>Caylla llapi</i>	To the song	<i>Chaupi tuta</i>	I dead of night
<i>Pununqui</i>	You will sleep	<i>Hamusac</i>	I will come

The present verses, mostly improvisations, I have copied from an unpublished manuscript intitled: "Essay on the history, language and literature of the Incas". This manuscript I purchased from Mr. OTTO HARRASSOWITZ, the well-known bookseller and antiquarian, at Leipzig. The author was Mr. MARSHALL, an Englishman, who resided during many years in Perú. The compositions furnished by Mr. MARSHALL were taken down from the mouths of the Indians during his sojourn in that South American republic.

The following Quechua song was procured from a young Indian girl near Paucartambo¹

At length, my dove! I have returned	If, believing that I am dead,
From far distant lands,	You have given another your heart;
With my heart steeped in love:	Know now that I am yet alive:
O my dove! come to my arms.	O my dove! come to my arms.

When far away from you	From the day that I left you,
My heart was not in me;	My heart was not in me;
Despairing, it returned to you:	Despairing, it returned to you:
O my dove! come to my arms.	O my dove! come to my arms.

The following is a song, sung by a chorus of young girls in the drama of "Ollantay", and which is still heard at the harvest homes of the Peruvians; it is no doubt of great antiquity. It is addressed to the mischievous Tuya, a small finch, of a bright black and yellow colour, whose ravages in the corn-fields are here deprecated.

<i>Ama plsco mlcuychu</i>	O bird forbear to eat
<i>Nustallaipa chacranta</i>	The crops of my princess,
<i>Manan hina tucuichu</i>	Do not thus rob
<i>Hillacunan saranta.</i>	The maize which is her food.
<i>Tuyallay, Tuyallay.</i>	<i>Tuyallay, Tuyallay.</i>

<i>Panaccaymi rurumi</i>	The fruit is white,
<i>Ancha econi munispa</i>	And the leaves are tender
<i>Nucmunaccmi uccumi</i>	As yet they are delicate
<i>Llullunaemi raphinpas.</i>	I fear your perching on them.
<i>Tuyallay, Tuyallay.</i>	<i>Tuyallay, Tuyallay.</i>

<i>Phurantatac mascariy</i>	Your wings shall be cut
<i>Cuchusacemi silluta,</i>	Your nails shall be torn,
<i>Pupascayquim ccantapas</i>	And you shall be taken
<i>Happiscayquin ccantapas</i>	And closely caged.
<i>Tuyallay, Tuyallay.</i>	<i>Tuyallay, Tuyallay.</i>

<i>Hinasccatan ricunqui</i>	This shall be done to you
<i>Huc rurunta chapchacstin</i>	When you eat a grain;
<i>Hinac tacemi ricunqui</i>	This shall be done to you
<i>Huc llallapas chincacstin.</i>	When a grain is lost.
<i>Tuyallay, Tuyallay.</i>	<i>Tuyallay, Tuyallay.</i>

The following Yaravi is known and sung as a "lullaby" in the department of Ayacucho.

My mother begot me amidst rain and mist,
To weep like the rain, and be drifted like the clouds.
You are born in the cradle of sorrow,
Says my mother, as she gives me the breast.

¹ The tract on the Quechua language is chiefly based on CLEMENTS R. MARKHAM's "Cuzco"; and Lima, London. 1856.

² Province of Cuzco.

She weeps as she wraps me around.
The rain and mist attacked me,
When I went to meet my lover
Seeking through the whole world,
I should not meet my equal in misery.
Accursed be my birthday,
Accursed be the night I was born,
From this time for ever and ever.

Another Yaravi is sung by the young girls over their spinning: it is of a similar character.

<i>Ñauí ruray hina</i>	<i>Pacha nacicc urco</i>	<i>Yanallaypa soncecon</i>
<i>Cuyasccay yanaymi</i>	<i>Cuya payallahuay</i>	<i>Hina rumi cuna</i>
<i>Chincani pullahuan</i>	<i>Ñanta panta chispa</i>	<i>Chay ñanta ccenchaspa</i>
<i>Huallu payach captiy.</i>	<i>Cutichi pullahuay.</i>	<i>Sayay cachi puay.</i>
<i>Llactan llactan puni</i>	<i>Camri ñauí hina</i>	<i>Paraptin rupaptin</i>
<i>Apu Huarpa mayu</i>	<i>Para huachacc puyo,</i>	<i>Samacinan cama</i>
<i>Hueccayhuan mecaspá</i>	<i>Soyay cuhuananpacc,</i>	<i>Yanallay llantoyoce</i>
<i>Yanayta hancaycu.</i>	<i>Yanayta intuycu.</i>	<i>Sachallapas cayman.</i>

As is the apple of my eye, beloved one!
You one dear to her who loves you.

Mountains that divide the land! take pity!
Make the road to turn, that I may find him.

Heart of my love! The mighty rocks
Stopping up the road, hinder me.

Flowing from village to village, the great river,
Increased by my tears, hinders me.

As is my eye, so are the waters of you cloud,
They encompass me, as I wait for my love.

Lend me your wings, o falcon!
That, rising in the air, I may see a welcome sight.

When the rain falls, or the wind is hight,
My love resting under the shade of a spreading tree.

The Quechua songs tell, for the most part, of the woes of parted lovers, and the general misfortunes of an oppressed and conquered race. A poem of this description is attributed to the pen of Dr. LUNAREJO, a rector of the University of Cuzco, who lived about a century ago. It is very long, but a few of the last verses will give an idea, of the whole.

I shall not accomplish my destiny,	To another, Heaven may dispense
The fate which is intended for me,	The fortune to please you;
Because before we are separated	But to one who knew how to love you,
I shall fall dead at your feet.	As I love you, — never.

Oh! If our passions	When the sun rises in brilliancy,
Were of equal vehemence,	When it sets in gaudy lights;
The grief of our separation	When the moon and stars come forth,
Would part us for ever.	I shall ever be thinking of you.

Oh, do not, for a moment, deprive me
Of these enchanting thoughts,
Adios! beloved one of my life,
You will hear me mourning in the winds.

As the deterioration of the language progresses, songs are gaining ground, in which the lines are alternately Quechua and Spanish.

*Manchay puytu hampuy ñihuay,
A tus cavernas voraces.*

*Accoyñiqui caypiri caní
Para que sebes tu hambre?*

Wien, Juli 1918.

O mournful place! approach and call me
To your devouring caverns.

Come! for I am your prisoner,
Why do you restrain your hunger?

RUDOLF SCHULLER.

Drei Sagen von Matupit (Neupommern¹).

I. Zwei Brüder, welche das Essen nicht teilen.

A barturana dir qa vana, dir qa varqogo ra en, ma dir qa qire tadap tika na lama.

Zwei Brüder beide gingen, beide speerten Fische, und sie fanden eine Kokosnuß.

Ma nem ra luaina i qa biti: „A bona vatik mua qo; pa dor a puar mua

Und der erste er sprach: „Ein guter Stein klein das; wollen wir beide nicht brechen

ra lama?“ Namur nem ra muruna i qa biti: „Pata, dor a vana boko,

die Kokosnuß?“ Nachher der zweite er sprach: „Nein, wir beide werden gehen noch,

dor a tikan mule (tadap) tika na vat, ma dor a puar ia.“

wir beide werden suchen wieder (gegen) einen Stein, und wir beide werden brechen sie.“

Namur dir qa ki, ma nem ra luaina i qa biti: „A bona vatik mua

Nachher die beiden saßen, und der erste er sprach: „Ein guter Stein klein doch

qo! Pa dor a puar ia?“ Namur nem ra muruna i qa biti: „Una vilapa

dies! Nicht wir zwei wir werden brechen sie?“ Nachher der zweite er sprach: „Hole

nem ra luaina vat, dor qa qire kapi ja.“ Ma nem ra muruna, i qa puar

den ersten Stein, wir haben gesehen vorher ihn.“ Und der zweite, er zerschlug

value ra lamā ma i qa en ia. Ma nem ra luaina i qa vilapa nem ra luaina vat ma

zuerst die Nuß und er aß sie. Und der erste er holte den ersten Stein und

i qa iir: „Akave ra lama?“

er fragte: „Wo ist die Kokosnuß?“

Io i qa kabila vana ura ra pui ma i qa kao a kapiaka, ma i qa

Wohlan er seinerseits ging in den Busch und er erkletterte Brotfrucht, und er

tutun, ma i qa gaipvue tika palina ma i qa vue ta ra polo; ma i qa

briet am Feuer, und er schälte ab etwas Schale und er warf sie in den Bach; und sie

alir ur, ma i qa tadap nem i qa en value ra lama ma i qa biti: „Turaqu

schwemmte an, und sie kam zu dem er aß zuerst die Kokosnuß und der sagte: „Mein

la i qa en ra kapiaka.“

Bruder da er aß eine Brotfrucht.“

II. Wie eine Frau anstatt ihres Kindes Zwillinge bekam.

A bar nana dir qa kulupa. I qa biti nem ra vavina: „Dir a ki ma

Mutter und Kind gingen schöpfen. Sie fragte die Frau: „Die zwei werden sitzen

ija nem ra bulik?“

mit wem dieses Kind?“ (Wer wird das Kind halten?)

Namur nem ra tabaran i qa biti: „Uti, amir a ki me.“

Darauf der Teufel da er sprach: „Her damit, wir beide werden sitzen damit“ (ich werde es halten).

Namur na la tagi, taqo a tabaran i qa kinit ia; ma na la biti nem ra

Nachher (das Kind) es weinte, weil der Teufel er kniff es; und es sprach die

vavina: „I tagtagi dave nem ra bulik?“

Frau: „Es weint warum das Kind?“

¹ Erzählt von einem Matupiter Kind.

„Pata, a naum i karat ia.“

(Der Teufel sprach:) „Nichts, (es hat nichts zu sagen) Mücken stechen es.“

Namur na la tagi mulei ma na la biti: „I. tagtagi dave mua nem ra bulik?“

Nachher weinte es wieder und sie sprach: „Es weint warum doch das Kind da?“

„A naum i karat ia.“ Io, nem nana i qa biti: „Uti,

(Der Teufel:) „Mücken stechen es.“ Wohlan die Mutter sein sie sprach: „Gib her,

amir a kabila ki me

Nem ra tabaran

wir zwei werden ebenfalls sitzen damit (d. h. ich werde es jetzt selbst halten). Der Teufel

i qa vue kapi ia tana, a pobono taqo pa ta gap mule tana; a tabaran i qa

er warf zu es ihr, ein leeres denn kein Blut mehr in demselben; der Teufel er hatte

num vaparpa ra gapuna. Dir qa

varkorot

paka, ma ra

gesaugt vollends aus sein Blut. Sie (die Frau und der Teufel) verfolgten sich etwas, und die

vavin i qa korot ia.

Frau sie verfolgte ihn.

- Nem ra tabaran i qa ruk ta nem ra matana i qa va tana. Ma ra vavin

Der Teufel da er ging ein in das Loch da er wohnte darin. Und die Frau

i qa kal ia ma i qa alpa ia ma i qa poka, ma i qa vu tika

sie grub ihn aus und sie zog ihn (heraus) und sie zerschnitt ihn, und sie blies an ein

na jap, ma i qa vue tar ia tana, ma i la pitil tika na pakana uruna, ma

Feuer, und sie warf hinein ihn darin, und es sprühte heraus ein Stück Knochen, und

i la takpa mule, ma i la vue tar ia mule ta ra jap. I qa vana mule, ma

sie nahm es wieder, und sie warf hinein es wieder in das Feuer. Und sie ging wieder, und

i qa takpa mule nem ra ur i. nem ra bul, ma i qa vue kapi ja; ma i qa vana

sie nahm wieder die Knochen des Kindes, und sie warf weg sie; und sie ging

ma i qa vuut ma a paqal a pit i qa poko ra limana ma i qa

und sie jätete und das Ende des Blattes der Pitpflanze es schnitt die Hand ihre und sie

vug tika na paka na mapinai ma i qa vatua-tar ra gap na limana ma

legte hin ein Stück Blatt und sie ließ tropfen hinauf das Blut der Hand (ihrer) und

i qa pitil ra ura bul tana, ma i qa vamogpa dir; ma i qa varuk

es spritzten ab zwei Kinder davon, und sie schmückte die beiden; und sie ließ eingehen

dir ta ra pal; ma i qa ogoe ra qaramut, ma i qa biti: „Avat a kap ta

die zwei in das Haus; und sie schlug die Holztrommel, und sie sprach: „Bringt her irgend

arip na tabu ma dia qa vut pazika, ma dia qa kaian ta nem ra

zehn (Fäden) Muschelgeld und sie kamen alle, und sie verwunderten sich über jene

ura bul ma dia qa ququ ma dia qa biti: „U pait

davatane pa ra

beiden Kinder und sie freuten sich und sie sprachen: „Du mochtest wie die

ura bul?“

beiden Kinder?“

III. Wie ein Kind im Kokosbaume verschwindet. — Zorn des Ohelms.

A bar nana dir qa vuut; ma nem ra bul i qa limlibur ma i qa qire tadap

Mutter und Kind beide jäteten; und das Kind es spielte und es sah hin

ra ura kalagar ma i qa palivue dir ma dir qa vana mule; ma dia qa

zu zwei Papageien und es jagte fort die beiden und sie gingen wieder; und sie

aqurpa ta ra umana, ma dia qa vana mule pire nem ra bul. Ma i qa

holten zusammen etliche andere, und sie gingen wieder zu dem Kinde. Und es

palivue mule diat. Namur dia qa kap ia ma dia qa vuq ia ta ra ul a
 jagte fort wieder sie. Darauf sie nahmen es und sie brachten es auf die Spitze einer
*vudu ma dia qa pulu bat ia*¹.
 Banane und sie wickelten ein es.

Namur nana i tikan upi ia a do na bugbug, ma i qa vana kan
 Nachher seine Mutter sie suchte nach demselben viele Tage, und sie ging von
ia. Ma i qa varve taina nem ra vavina. Dia qa palum tabu
 ihm. Und sie benachrichtigte ihren Bruder die Frau. Sie (die Leute) berührten Muschel-
tan

geld seinethalben (d. h. man teilte Muschelgeld aus, wie bei einem Toten Gebrauch ist)
taqo dia qa biti, bea i qa ter virua. Namur matuana
 weil sie sagten, daß er ist umgekommen. Nachher der Onkel sein (der Bruder der Mutter)
i qa vana ta ra uma ma i qa tikan up ia. Namur i qa qire tadap ia ta ra
 er ging in die Pflanzung und er suchte nach ihm. Nachher er fand es auf der
vudu, i qa rutu va ura kakene ma ra ul una i qa rada.
 Banane, (denn) es schienen hervor seine beiden Füße und sein Kopf er kam durch.
I qa pakat vue nem ra vudu. I qa poko ra pu purue ma i qa tagpa ra
 Er schlug ab den Bananenstamm. Er schnitt weg die Umhüllung und er trug das
*bul ma i qa vugkapi ia ta ra mo*², *ta ra ul a popo*
 Kind und er legte es auf einen Regenschirm, oben auf das Gestell (für Sachen im Hause).
Nana i qa tagtagi value up ia, ma i qa mat matuan i qa
 Seine Mutter sie hatte geweint ehemals über es, und sie war tot (deshalb) der Onkel er
varve tubuna: „Una lukaut ta nem ra bul.“
 benachrichtigte die Großmutter: „Passe auf dieses Kind da.“

Matuana i qa vana, upi na vilapa ana ta maqit. A tara na natu i nem ra
 Der Onkel er ging, um zu holen für es irgend ein Essen. Die Söhne dieses
tutan dia qa arar dia qa bitigen: kakakakak!
 Mannes (des Onkels) sie spielten mit Speeren sie riefen: kakakakak (Ruf, wenn der Speer
Namur nem ra bul i qa valar diat. Namur dia qa bitigen mule: „kaka-
 trifft)! Und das Kind es äffte ihnen nach. Nachher sie sprachen wieder: „kaka-
kakak! i vala valar mule diat. Jo! ma dia biti: „Da tikan upi nem ra
 kakak! er äffte wieder nach. Wohlan! und sie sprachen: „Laßt uns suchen nach dem
bul; vala valar dat! Namur dia qa vut up ia. Ma dia qa tir nem ra
 Kinde; es ahmt nach uns!“ Nachher sie gingen ihm nach. Und sie fragten das alte
tubuan ik: „Ija qo i vala valari avet?“ Namur nem ra tubuan i qa varpue! Namur
 Weibchen: „Wer da er ahmt nach uns?“ Darauf die alte Frau sie verneinte! Nachher
dia qa ruk ta ra kubo i tama i diat, ma dia qa tikan up ia. Ma dia qa
 sie gingen ein in die Wohnung des Vater ihres, und sie suchten nach ihm. Und sie
*io tadap ia. Namur dia qa noepa*³ *ia. „Qovi avet a doka u!“ Namur i qa*
 fanden es. Und sie bedrohten es: „Heute wir werden töten dich!“ Darauf er der
irop ma i qa kakaile:
 Knabe kam heraus und er sang:

¹ Um eine Bananentraube vor Vögeln zu schützen, wird sie am Stamme mit trockenen Bananenblättern = *a jao* umwickelt, *pulu* = einwickeln, *bat* = verhindern.

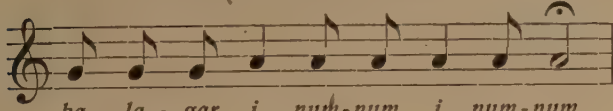
Eine so eingewickelte Traube nennen die Eingebornen scherzhaft *a tutan*, ein Mensch.

² *A mo*, auch *a bere* genannt ist ein aus Pandanusblättern zusammengefügter Regenschirm, den sich die Eingebornen über den Kopf und die Schultern stützen. Auch liegen wohl Kinder auf denselben, anstatt auf einer Kokosmatte.

³ *Noe* ist Zeitwort, heißt eigentlich nichts Bestimmtes, gerade wie *anan*; es wird gebraucht, wenn einem das Wort nicht gleich einfällt. Z. B. wie im Deutschen der Dingsda! Dafür sagen die Eingebornen *to an*; für Frau Dingskirchen *ia an*.



Iau ki - ki luk ma - ri - ta - qo ta - ra ta - re - ga - ik ta - bu
Ich sitze [das Weitere unübersetzlich]



ka - la - gar i num-num, i num-num.
der Papagei er saugt, er saugt.

Namur na la pil pa ma na pil ta ra pakan namur na kakaile
Darauf er wird springen etwas und er wird springen ein anderes Ende, nachher wird er singen
mule: ma na pil namur, i qa pil ta ra bit na lama,
wieder: und er wird springen darauf, er sprang auf das untere Ende eines Kokosbaumes,
urama, urama ma ta ra kog kogma lama, ma i kakaileke. I qa pil ta ra
höher, höher und auf den Hals des Kokosbaumes, und er sang nur. Er sprang auf
kubur i ra lama ma i qa kakaile mua tana.
das frischen Blatt (die Spitze) des Kokosbaumes und er sang noch darauf.

Matuana i qa vut ma i qa qire, ma i qa mut ra lama, namur a
Sein Onkel er kam und er sah ihn, und er fällte den Kokosbaum, nachher der
bul i qa vana ta ra bala ra lama ta ra lionan. Matuan i qa mut ia.
Knabe er ging in das Herz des Kokosbaumes in die Mitte. Sein Onkel er fällte ihn
(den Baum).

Ma ra bul i qa vana ura vailik, a lama, i qa bura ma matuana
Und der Knabe er ging nach unten weit, der Baum, er fiel und sein Onkel
i qa qire ke ra ura kak i ra bul ma i qa papanie.
er sah nur die beiden Füße des Knaben und er verschwand (d. h. wie er verschwand)
Ma i qa vana, ma i qa doko ra tubuan, taqo pa i qa baloure mal ia.
Und er ging, und er tötete das alte Weib, weil sie nicht bewahrt gut es (das Kind).
Ma i qa doko ra umana bul, taqo dia qa korot vue. Ma i qa tun ra pal,
Und er tötete die Knaben, weil sie weggagten es. Und er verbrannte das Haus,
ma i qa vue ra umana bul ta ra bala na jap. Ma ia jat bula, i qa virua
und er warf die Kinder in den Bauch des Feuers. Und er selbst auch er kam um
ta ra jap.
durch das Feuer.

P. G. BÖGERSHAUSEN, M. S. C., Matupit (Neupommern).

The West-African origin of the Kafir tribes. — *umTini, inTini, uManzini*, Otter
Seku'mpondo za'mtini (or *seku'sikati sokwanyisa kwemitini*), it is already the horns
of an otter (i. e. the time when its horns [?] just become visible), it is already the time when
otters suckle their young = in the darkness just preceding the dawn.

That the otter should be described in the above saying, which must be of very ancient
origin as having horns, cannot fail to strike one as strange. It seems to us that it has somehow
become confused with a certain other animal. There is a mysterious creature described by the
Natives of these parts which is said to live in the river pools "there where the rainbow enters
the earth" and which also has horns, as many assert. The skin (reputed or real) of this animal
is of a greyish-black colour and the hair is very short, soft and smooth. It is much used by
Native doctors as a valuable prophylactic or charm against all manner of evil influences, as
lightning, &c., and is called *umnyama*. This animal, whose existence is so positively sworn to
by the Native medical "profession", has hitherto been regarded by European investigators as a
pure myth. In our opinion, however, the animal really exists, and is the water-goat (the *ki-
Tshobo* of the *Bundu* or *Bihe* tribe in *Bengwela*, and the *Buzi* of the *Gangela* people still

further inland), whose skin is peddled about Africa by travelling Native doctors, and which, since it is locally unknown and yet must be given some name, is or was, from its similarity of fur and manner of life, also called *umtini* or (now-a-days) mostly *umnyama*. The famous hunter Selous mentions this water-goat, we believe, in his writings; but Major SERPA PINTO, during his travels in the Angola country, frequently saw and shot it. He described it in his book, with an illustration, as resembling a goat, with straight slender horns two feet long, living and sleeping in and beneath the water, and having a fur "of a dark-grey colour, from one quarter to half an inch long, and extremely smooth", which description exactly corresponds with the specimen of fur seen by the present writer in use among Zulu doctors.

But it is not only through the skin that the Zulus know the animal. Such a remote acquaintance with it would never have given rise to the above-mentioned phrase, now so ancient as to be almost obsolete, owing, no doubt, to the fact of its wording, being so manifestly at variance with the present circumstances and knowledge of the people. The existence of this saying in the Zulu speech is to us a sure indication of a West-African origin of the Kafir tribes, or at least that the country they last came from before reaching these parts was within the land of the water-goat. Of course, their stay there may have been only transitory, during their migration from other parts; but, even so, it must have been a sojourn of considerable duration, that a peculiarity of the country could give rise to a proverb, and one, moreover, that has clung so persistently to the speech of the people. The languages, too, of those parts present some marked similarities to the Zulu. We may merely instance the words *um-Kuru* and *u-Nkulunkulu*, being the designation of the Great-great-one or so to say, God, in the Herero and Zulu respectively, and which exhibit an almost identical meaning—a root, further, almost solely confined (in this particular sense), among all the immense field of *Bantu languages*, to the speech of these two particular peoples.

Anybody killing an *otter*, before being allowed to return to his kraal, must first sprinkle his body all over with ashes, lest dire consequences ensue. Its fæces, ground and mixed with *amasi*, are used as a cure for vomiting in young children.

Rev. V. KATI, Marianhill, Natal, South Africa.



Miscellanea.

Europa und Allgemeines.

Über Sprachverwandschaft handelt H. SCHUCHARDT (Sitzungsber. d. Kgl. Pr. Ak. d. Wiss., philos.-histor. Kl., XXXVII [1917], 518—529). Nach den meisten heutigen Sprachforschern offenbare sich Sprachverwandschaft nicht im Wörterbuch, sondern in der Grammatik. SCHUCHARDT weist darauf hin, daß viele Sprachen einer eigentlichen Grammatik entbehren. Die Entscheidung liege somit schließlich doch wieder im Wörterbuch. Freilich dürfe dann der kleinste, aber der am schwersten wiegende Teil aus dem Wörterbuch nicht gestrichen werden. In diesem Sinne fragt SCHUCHARDT, ob etwa (lieb)*st*, (lieb)*te*, (lieb)*lich* usw. nicht ebensogut äußere Sprachformen seien wie *du*, *tat*, *gleich* usw. SCHUCHARDT wendet sich dagegen, die Sprache als eine Art „Lebewesen“ zu betrachten, da sie doch offenbar eine menschliche Tätigkeit sei. Sie erscheine daher nicht geeigneter für genealogische Darstellung, als irgendwelche andere Tätigkeit. In der Tiefe decken sich Sprachgeschichte und Geschichte des Sprechenden. So liegt der Sprachenwechsel in der Kreuzung von Anthropologie, Ethnologie, politischer und Kulturgeschichte. TROMBETTI sehe das höchste Ziel der Sprachforschung in dem Nachweis des einheitlichen Ursprunges der Sprache. Für SCHUCHARDT steht diese Einheitlichkeit fest, sei es auch, daß er die geschichtliche Verwandschaft durch die elementare ergänze. Höchstes Ziel bleibe nach ihm auch fernerhin die klare Vorstellung vom Ursprung der Sprache selber oder, was dasselbe bedeute, vom Ursprung des Satzes.

Die Herkunft der Bastarnen unterwirft A. BAUER auf Grund aller bei den alten Schriftstellern vorhandenen Nachrichten einer neuen Untersuchung. Wie im Altertum so waren auch in späterer Zeit die Meinungen hierüber geteilt. Einige rechneten sie zu den Kelten, andere bezeichnen sie als Germanen, im letzteren Falle wären sie die ersten Germanen, mit denen das klassische Altertum bekannt wurde. A. BAUER ist es gelungen, das Material so zu sichten, daß er, darauf gestützt, die Bastarnen mit größter Wahrscheinlichkeit zu den Kelten rechnen darf (Sitzungsber. d. K. Ak. d. Wiss. in Wien [1918], 185/2).

Europe et Généralités.

H. SCHUCHARDT traite de la parenté des langues (Sitzungsber. d. Kgl. Pr. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl., XXXVII [1917], 518—529). D'après la plupart des linguistes contemporains, cette parenté ne se révèle pas dans le vocabulaire, mais dans la grammaire. SCHUCHARDT fait remarquer que beaucoup de langues n'ont pas de grammaire proprement dite. D'après cela, on trouverait cependant, en fin de compte, dans le vocabulaire, la solution de cette question. Il va sans dire que la partie la plus petite, mais aussi qui pèserait du plus grand poids, ne devrait pas être négligée. Dans ce sens, SCHUCHARDT demande si peut-être les désinences finales: (aim)-*es*, (aim)-*ait*, (aim)-*able* etc. ne seraient pas des formes de langage, tout aussi bien que les mot: *tu*, *fait*, *pareil*, etc. SCHUCHARDT n'admet pas qu'une langue puisse être considérée comme une sorte d'organisme; puisqu'elle est cependant et évidemment une des formes de l'activité humaine. D'où il résulte qu'elle ne se prête pas plus qu'aucune autre activité quelconque à un exposé généalogique. Au fond l'histoire de la langue et l'histoire de celui qui la parle se compénètrent. Ainsi les variations de la langue sont le résultat de la rencontre de l'anthropologie, de l'ethnologie, de la politique et de l'histoire de la civilisation. TROMBETTI donne comme but final à la linguistique la preuve de l'unité d'origine du langage. Pour SCHUCHARDT, cette unité est déjà chose incontestable, alors même qu'il complète la parenté historique par celle des racines. Selon lui, le but dernier reste encore dorénavant une claire notion de l'origine de la langue elle-même (ou ce qui est identique) de l'origine de la phrase.

A. BAUER soumet l'origine des Bastarnes à un nouvel examen, basé sur tous les renseignements fournis par les auteurs anciens. Dans l'antiquité, aussi bien que dans des temps plus rapprochés, les avis ont été partagés sur ce point. Les uns les comptaient parmi les Celtes, les autres les désignaient comme Germains. Dans ce dernier cas, ce seraient les premiers Germains dont l'antiquité classique ait eu connaissance. BAUER a réussi à exploiter les documents de telle sorte, qu'appuyé sur eux, il puisse, avec grande probabilité, compter les Bastarnes parmi les Celtes (Sitzungsber. d. K. Ak. d. Wiss. in Wien [1918], 185/2).

Die Zahl Neun steht aus noch unbekannten Gründen bei manchen Völkern mit dem Maße der Zeit in Verbindung. Die Mexikaner setzten 9 Stunden der Nacht an und bei den Indogermanen ist eine Woche von 9 Nächten bekannt. Von letzterer vermutete G. HÜSING, daß sie auf ein neunmonatiges Jahr zurückgehe. Ein solches ist nun in irischen (keltischen) Sagen wirklich gefunden worden. Es wäre nicht unmöglich, daß das neunmonatige Jahr mit der Oктаëteris zusammenhänge; nach 11 solcher Jahre waren nämlich ohne jede Schaltung ziemlich genau 8 Sonnenjahre verflossen (POKORNY, Or. Lit.-Ztg. XXI [1918], 130).

B. ANKERMANN untersuchte die religionsgeschichtliche Bedeutung des Totemismus und kommt dabei zu einigen neuen Gesichtspunkten. „An sich unfähig zu eigener Höherentwicklung, mag er, durch andere Ideenkreise befruchtet, einen treiflichen Nährboden für neue Gedankengebilde abgegeben haben. Die Ideenkreise, an die ich denke, sind vor allem der Zauberglaube, der Ahnenkult und der Seelenglaube.“ Man hat bisher meist eine von diesen vier Erscheinungen als die Wurzel der anderen angesehen; die Betrachtungen ANKERMANN's führen aber dazu, „daß Totemismus, Ahnenkult, Animismus und Magie ganz selbständige Ideenkomplexe sind, die unabhängig von einander entstanden sind, sich später in örtlich vielfach verschiedener Weise verschmolzen und Veranlassung zur Entstehung mannigfacher neuer Gebilde gegeben haben“ (Neue Jahrbücher XXXIX [1917], 481—498).

R. PÖCH publiziert einen „III. Bericht über die von der Wiener Anthropologischen Gesellschaft in den k. u. k. Kriegsgefangenenlagern veranlaßten Studien“ (Mitteil. d. Anthropol. Ges. in Wien, XXXVII [1917], 77—100). Der Bericht macht bekannt mit den Studien, die vom Sommer bis Herbst 1916 durchgeführt werden konnten, und zwar von PÖCH, WENINGER, KYRLE und LEBZELTER (physische Anthropologie und Anthropogeographie), von PÖCH, WENINGER, KÜNOS, VIKÁR und LACH (phonographische Aufnahmen). Die Gesamtzahl aller bis Mitte November 1916 Untersuchten betrug 4981 Mann. Das gewonnene Material verspricht besonders neue Resultate zu geben in bezug auf die Gruppe der Türk- und Kaukasusvölker. Änderungen und Verbesserungen in der Methodik (in der photographischen Technik, in der Meßtechnik und hinsichtlich der anthropographischen Aufnahmen), wie sie sich im Verlaufe der Zeit als empfehlenswert herausstellten

Le nombre neuf est mis, pour des causes encore inconnues des ethnologues, chez certains peuples, en relation avec la mesure du temps. Les Mexicains comptent la nuit de 9 heures. Chez les Indogermains, on connaît une semaine de 9 nuits. G. HÜSING suppose que cette semaine réponde à une année de 9 mois, comme on en a trouvée effectivement une, dans les folklores irlandaises (celtiques). Il ne serait pas impossible que l'année de 9 mois soit en rapport avec l'oktaëteris. Au bout de 11 de ces années en effet sont écoulés assez exactement et sans qu'aucune intercalation fût nécessaire, 8 années solaires (POKORNY, Or. Lit.-Ztg. XXI [1918], 130).

A. ANKERMANN examine l'importance du totémisme, au point de vue de l'histoire des religions et il en arrive à des aperçus nouveaux: «Incapable par lui-même d'un plus haut développement, le totémisme pourrait, fécondé par d'autres groupes d'idées, être devenu un excellent terrain pour le développement de nouvelles idées. Ces groupes d'idées, auxquels je pense, seraient avant tout la croyance à la magie, le culte des ancêtres et la croyance aux âmes.» On a jusqu'ici le plus souvent considéré l'une de ces quatre manifestations comme la source des autres; mais l'exposé d'ANKERMANN nous amène à la conclusion: «Totémisme, culte des ancêtres, animisme et magie sont des ensembles d'idées qui se sont formés indépendamment les uns des autres, qui se sont fondus de différentes manières, d'après les lieux et ont donné naissance à de nombreuses formes nouvelles» (Neue Jahrbücher XXXIX [1917], 481—498).

R. PÖCH publie un «III^e Rapport sur les études provoquées par la Société anthropologique de Vienne, dans les camps de prisonniers de la Monarchie» (Mitteil. d. Anthropol. Ges. in Wien, XXXVII [1917], 77—100). Le Rapport fait connaître les études qui ont pu être faites de l'été à l'automne 1916, et cela par PÖCH, WENINGER, KYRLE et LEBZELTER (Anthropologie physique et Anthropogéographie); par PÖCH, WENINGER, KÜNOS, VIKÁR et LACH (enregistrements phonographiques). Le nombre total de ceux qui ont été examinés, jusqu'au milieu de novembre 1916, est de 4981 hommes. Les matériaux recueillis promettent en particulier de nouveaux résultats concernant le groupe des peuples turcs et caucasiens. Le Rapport expose en détail les modifications et améliorations apportées à la méthode, telles qu'elles se sont présentées comme recommandables et qu'elles se sont pratiquées au cours de ce temps d'observations (p. e. dans les procédés photographiques,

und durchgeführt wurden, legt der Bericht eingehender dar¹. — Einen IV. Bericht, ebenfalls aus PÖCH's Feder, bringen die Mitteil. d. Anthropol. Ges. in Wien (XXXXVIII [1918], 146—161). Er führt die bezüglichen Studien vor, welche während des Winters 1916/1917 und im Frühjahr und Frühsommer 1917 von PÖCH und WENINGER gemacht werden konnten. „Die Materialsammlung an osteuropäischen Völkerschaften kann hie mit einer Gesamtzahl von 5159 gemessenen und untersuchten Kriegsgefangenen als im wesentlichen abgeschlossen betrachtet werden, so daß mit Friedensschluß, wenn wieder Zeit, Arbeitskräfte und Geldmittel zur Verfügung stehen werden, im anthropologisch-ethnographischen Institut der k. k. Universität an deren wissenschaftliche Verarbeitung geschritten werden kann.“

„Zusammenhänge und Konvergenz“ ist der Titel einer längeren Abhandlung, die F. v. LUSCHAN veröffentlicht (Mitteil. d. Anthropol. Ges. in Wien, XXXXVIII [1918], 1—117). Einleitend versucht v. LUSCHAN den Begriff der Konvergenz soweit festzustellen, als dieses für die Zwecke der Anthropologie und Völkerkunde nötig ist. Einige Beispiele sollen dabei die Wichtigkeit des Problems erläutern. Nach Schlagwörtern und in alphabetischer Folge geordnet, schließt sich daran die kurze Darlegung einer Reihe von ähnlichen völkerkundlichen Erscheinungen und Problemen. v. LUSCHAN sieht darin ein Glaubensbekenntnis, wie es eigentlich jeder wissenschaftliche Schwerarbeiter in gegebenen Zwischenräumen ablegen sollte. Zusammenhänge weisen nach v. LUSCHAN z. B. folgende Erscheinungen auf: Höhlenmalereien der Buschmänner und der Jung-Paläolithiker Frankreichs und Spaniens, verschiedene Kulturelemente Westafrikas und der mediterranen Gebiete, zusammengesetzte Bögen, Bananenkultur, Eisentechnik, Kokosraspeln, Zapfentüren, Weberei. Hingegen sind nach v. LUSCHAN beispielsweise als Konvergenzerscheinungen zu deuten: Trepanation von Schädeln, Maskenwesen, Aderlaßbogen, Donnerkeilglaube, Fächer, Hockerbestattung, Pfahlbauten, Segel, skäische Tore, Tumuli.

dans l'exercice de la mensuration et dans les enregistrements anthropogéographiques²). — Les Communiqués de la Société anthropologique de Vienne (XXXXVIII [1918], 146—161) publient un IV^e Rapport également rédigé par PÖCH, concernant les études faites pendant l'hiver 1916—1917, le printemps et le début de l'été de 1917, par PÖCH et WENINGER. «La réunion de matériaux sur les populations de l'Europe orientale s'est ainsi accrue jusqu'au nombre total de 5159 prisonniers mesurés et examinés; elle peut être désormais considérée comme terminée dans ce qui lui est essentiel; si bien qu'avec la conclusion de la paix, si l'on a de nouveau à sa disposition le temps, la main d'œuvre et les fonds nécessaires, l'Institut anthropologique et ethnologique de l'Université pourra avancer dans la mise en œuvre de ces matériaux.»

«Connexions et Convergence», tel est le titre d'un long traité publié par F. DE LUSCHAN (Mitteil. d. Anthropol. Ges. in Wien, XXXXVIII [1918], 1—117). Préliminairement il essaye de définir l'idée de convergence autant que l'exige le but poursuivi par l'anthropologie et l'ethnographie. Quelques exemples à l'appui doivent mettre en lumière l'importance de ce problème. Il y rattache l'exposé d'une série de phénomènes et de problèmes ethnologiques analogues, classés d'après les termes significatifs et dans l'ordre alphabétique. DE LUSCHAN considère ceci comme une profession de foi, telle que tout ouvrier de la science devrait en formuler par intervalles. D'après DE LUSCHAN, les phénomènes suivants, par exemple, présenteraient des cas de connexions: les peintures dans les grottes des Buschmanns et à l'époque paléolithique secondaire en France et en Espagne; les différents éléments culturels de l'Afrique occidentale et des régions méditerranéennes; les arcs composés, la culture des bananes, la métallurgie du fer, la râpe à coco, les portes à gonds, le tissage, etc. Au contraire, seraient, d'après DE LUSCHAN, des exemples de phénomènes de convergence les faits suivants: la trépanation des crânes, l'emploi des masques, celui des lancettes pour saignées, la croyance aux bélemnites, les éventails, l'enferement en accroupi, les habitations lacustres

¹ Zu vergleichen sind die Ausführungen, die J. WENINGER unter dem Titel „Anthropologische Studien in den k. u. k. Kriegsgefangenenlagern im Sommer 1916“ nach einem von Prof. Dr. R. PÖCH in der Fachsitzung der k. k. Geographischen Gesellschaft am 4. Dezember 1916 gehaltenen Vortrage veröffentlicht (Mitteil. d. k. k. Geogr. Ges. in Wien, LXI [1918], 143—152).

² A comparer avec les développements publiés par JOS. WENINGER sous ce titre: «Etudes anthropologiques faites dans les camps de prisonniers de la Monarchie, au cours de l'été de 1916», études rédigées d'après une conférence tenue dans la séance de la Société de Géographie, le 4 décembre 1916 (Mitteil. d. k. k. Geogr. Ges. in Wien, LXI [1918], 143—152).

Die Maultrommel wurde bisher von den Ethnologen nicht genügend beachtet. C. SACHS will dieses interessante Instrument durch eine typologische Studie zu einem brauchbaren Hilfsmittel ethnologischer Studien machen und die Erwähnung ihrer „üblichen Form“ aus der Literatur verbannen. Trotz ihrer weiten Verbreitung hält er die Herkunft aller so verschiedenen Formen der Maultrommel von einem einzigen Orte nicht für ausgeschlossen (Ztschr. f. Ethn. XXXIX [1917], 185—200).

K. SAPPER verbreitet sich in eingehender Weise über „Die Bedrohung des Bestandes der Naturvölker und die Vernichtung ihrer Eigenart“ (Archiv für Rassen- und Gesellschafts-Biologie, 1916/1917, 268—320, 417—439). Abgesehen von anderen, speziell literarischen Quellen, stützt er sich dabei auf Beobachtungen, die er während eines zwölfjährigen Aufenthaltes unter mittelamerikanischen Indianern und während eines kürzeren Verweilens in der Südsee persönlich machen konnte. SAPPER verspricht einleitend, die entsprechenden Erscheinungen kühl und objektiv der Betrachtung unterziehen zu wollen und glaubt, daß diese für sich allein in ihrer Unmittelbarkeit ihre Wirksamkeit nicht verfehlen dürften. Das in acht verschiedenen Kapiteln niedergelegte Material sowie die eingestreuten und angeknüpften Gedanken und Erwägungen sind für den Kulturhistoriker sowohl, als für den Kolonialpolitiker und den Missionär von Wert und Interesse.

Asien.

Einen aus den schwer verständlichen Gebräuchen der Völker mit Mutterrecht beschreibt sehr ausführlich V. HEINE-GELDERN (Mitteil. d. Anthropol. Ges. in Wien, XXXVII [1917], 1—65). Hinterindien, das Land der Zauberei und des überquellenden Geisterglaubens, scheint einstens zum größten Teil von Kopffägern bewohnt gewesen zu sein. Heute kann sich diese gefährliche und heimtückische Gesellschaft nur mehr im inneren Gebirgsland halten. Es ist interessant zu verfolgen, wie sich an einzelnen Orten im Laufe der Zeit die barbarische Sitte allmählich abschwächte, bis sie zuletzt zur Sammlung von Schädeln der Jagdtiere gelangte. Gleichzeitig sehen wir, wie bei Völkermischungen die zähesten Ansichten beider Teile in eine neue Kultur und Religion verschmolzen. Man versteht bei der Lektüre das Opfer, das der Verfasser bringen

sur pilotis, les voiles de navire, skaïsche Tore, les tumuli, etc.

La guimbarde n'a pas été jusqu'ici assez apprécié des ethnologues. Par une étude des différents types connus, C. SACHS veut faire de cet intéressant instrument un véritable secours pour les études ethnologiques et il ne voudrait plus qu'on mentionnât, dans la littérature, cet instrument comme ayant «la forme ordinaire». Malgré leur usage si étendu, il ne tient pas pour impossible que tant de différentes formes de guimbardes aient tiré leur origine d'un seul et même lieu (Ztschr. f. Ethn. XXXIX [1917], 185—200).

K. SAPPER s'étend d'une manière détaillée sur «Les dangers qui menacent l'existence des peuples primitifs et la disparition de leurs caractéristiques» (Archiv für Rassen- und Gesellschafts-Biologie, 1916/1917, 268—320, 417—439). Abstraction faite d'autres sources littéraires spéciales, il s'appuie sur les observations qu'il a pu faire personnellement, pendant un séjour de 12 ans parmi les Indiens de l'Amérique Centrale et un plus bref séjour dans l'Océan Pacifique. Il promet, en commençant de soumettre les phénomènes étudiés à un examen froid et objectif et il croit que ces phénomènes, pris en eux-mêmes, à cause de leur caractère immédiat, ne peuvent manquer d'efficacité. La matière disposée en huit différents chapitres, aussi bien que les pensées et les considérations qui y sont semées ou rattachées, auront valeur et intérêt pour l'historien de la civilisation aussi bien que pour le politique colonial et pour le missionnaire.

Asie.

V. HEINE-GELDERN décrit en détail l'un des plus difficiles à comprendre, parmi les usages des peuples chez lesquels s'exerce le droit matrilocal (Mitteil. d. Anthropol. Ges. in Wien, XXXVII [1917], 1—65). L'Indo-Chine, la terre de la sorcellerie et de la nécromancie semble avoir été un jour, dans sa plus grande partie, habitée par des chasseurs de têtes humaines. Aujourd'hui cette société, si dangereuse et si astucieuse, ne peut plus se maintenir que dans la région inférieure des montagnes. Il est intéressant de suivre la manière dont, au cours des temps, cette coutume barbare s'est affaiblie progressivement, en différentes contrées, jusqu'à ce qu'enfin elle en soit arrivée à se réduire à une collection de crânes d'animaux tués à la chasse. En même temps nous voyons, dans la fusion des peuples, les idées les plus tenaces de part et d'autre se

mußte, in der durch äußere Umstände geforderten Beschränkung auf ein einziges Gebiet. Vergleiche mit den Sitten anderer Kontinente drängen sich bei jedem Schritte auf. Aller Voraussicht nach werden die Arbeiten über Hinterindien in den nächsten Jahren an Zahl wie an Erfolgen zunehmen.

Anknüpfend an M. JOUSTRA (Tijdschrift v. T. L. en V. v. N. I. XLV [1903], 541—557) und H. KERN (B. t. d. T. L. en V. LV [1903], 358—362) handelt S. VAN RONKEL über dravidische Volksnamen auf Sumatra (ibidem LXXIV [1918], 263—266). Unter den Karo-Batak ist es speziell der Stamm der Sembiring, dessen Sprachschatz und Gebräuche nach Südindien weisen. In beider Hinsicht deckt VAN RONKEL neue Gesichtspunkte auf. Abschließend bemerkt er, daß weniger die Sprachforschung, als vielmehr die weitere anthropologisch-ethnographische Vergleichung die volle Klärung des „Rätsels“ unter den Batak herbeizuführen verspricht.

Sehr interessante Funde vorgeschichtlicher Objekte wurden von ONO NABUTARO in Japan gemacht. Sie bestehen hauptsächlich aus Vorrichtungen zur Befestigung der Bogensehne. Ihre Wichtigkeit liegt darin, daß sie neue Beziehungen zwischen Japan, den Ägäischen Inseln und dem Gebiete der „atlantischen Epigonen“ in Westafrika andeuten. „Die Nebeneinanderstellung der japanischen und der afrikanischen Form sagt mehr als viele Worte. Nach FROBENIUS ist der frontale oder atlantische Bogentypus von Norden nach Süden vorgedrungen und als Nachkomme eines den Mittelmeerkulturen angehörigen Bogens anzusehen.“ HAGEN hält wegen der großen Entfernung Japans von den Mittelmeerländern die Formen für Konvergenzerscheinungen. Sie passen aber doch ganz gut in den Rahmen anderer Ähnlichkeiten zwischen denselben Ländern (K. HAGEN, Korr.-Bl. d. D. Ges. f. Anthr. etc., XXXXVIII [1917], 70—73).

TH. ARLDT glaubt, das Gerüst der Völker-tafel in der Genesis aus den politischen Zuständen des Orientes zwischen 1000 und 500 v. Chr. ableiten zu können. Die Hamiten seien in erster Linie die alten von den Semiten unterjochten Stämme, die Japhetiten sollen zumeist Völker sein, die dem Reiche Persien-Elam angehören und die weniger ihres Volkstums beraubt waren als die Hamiten (Wiener Ztschr. für

fondre dans une nouvelle civilisation et religion. On comprend, à la lecture, le sacrifice que l'auteur a dû faire, en se voyant forcé par les circonstances extérieures, à se restreindre à un seul pays. Les comparaisons avec les mœurs des autres continents se présentent à chaque pas. Selon toutes les prévisions, les travaux sur l'Indo-Chine croîtront, dans les années suivantes, en nombre et en succès.

S. VAN RONKEL traite des Noms de tribus dravidiennes à Sumatra (B. t. d. T. L. en V. LXXIV [1918], 263—266), en référence à M. JOUSTRA (Tijdschrift v. T. L. en V. v. N. J. XLV [1903], 541—557) et à H. KERN (B. t. d. T. L. en V. LV [1903], 358—362). Parmi les Karos-Bataks, c'est spécialement la tribu des Sembirings, dont le trésor linguistique et les usages rappellent l'Inde australe. Sous l'un et l'autre rapport, VAN RONKEL découvre de nouveaux points de vue. En terminant, il remarque que le plein éclaircissement de l'énigme concernant les Bataks doit être attendu, bien moins de la linguistique, que d'une comparaison anthropologique et ethnologique plus étendue.

Des trouvailles intéressantes d'objets préhistoriques ont été faites au Japon par ONO NABUTARO. Elles consistent principalement en appareils pour assujettir les cordes d'arc. L'importance de ces découvertes repose en ceci qu'elles sont de nouveaux indices de relations entre le Japon et les îles de la Mer Egée, ainsi que des régions des «Epigones atlantiques» dans l'Afrique occidentale. «La juxtaposition des formes japonaises et africaines en dit plus long que beaucoup de paroles. D'après FROBENIUS le type d'arc frontal, ou type atlantique, aurait pénétré du nord au sud et devrait être considéré comme dérivé d'un arc se rattachant à la culture méditerranéenne.» HAGEN tient ces formes pour des phénomènes de convergence, à cause du grand éloignement qui sépare le Japon des régions méditerranéennes. Mais cependant elles cadrent parfaitement avec d'autres ressemblances constatées entre ces mêmes pays (K. HAGEN, Korr.-Bl. d. D. Ges. f. Anthr. etc., XXXXVIII [1917], 70—73).

TH. ARLDT croit pouvoir comprendre les grandes lignes de l'arbre généalogique de la Genèse, par l'état politique de l'Orient entre 1000 et 500 avant J.-Chr. Les Hamites seraient en première ligne d'anciennes tribus subjuguées par les Sémites. Les Japhétites seraient pour la plupart des peuples appartenant au royaume perse-élamite et qui auraient été moins dépouillés de leur nationalité que les Hamites (Wiener Ztschr.

die Kunde des Morgenlandes XXX [1917/1918], 264—317).

für die Kunde des Morgenlandes XXX [1917/1918], 264—317).

Afrika.

Unter dem Titel „Ethnologisches aus Adamaua“ (Ztschr. f. Ethnol. XXXIX [1917], 131—135) berichtet Oberleutnant DÜHRING von der Vielsprachigkeit, die dieses Gebiet auszeichnet. Die Ursachen dafür seien zu suchen einerseits in der Geographie des Landes, anderseits in den Völkerwanderungen, welche die umwohnenden Stämme des Landes zersplitterten. Nähere Aufschlüsse über Abstammung und Zugehörigkeit der Bewohner dieses interessanten Gebietes läßt die hervorragende Sprachsammlung erwarten, die Hauptmann STRÜPEL von etwa 50 Adamaua-Stämmen vorbereitet.

Das höchste, gute Wesen bei den Herero heißt Ndjambi, sie glauben, daß er sich wenig um die Menschen kümmere, deshalb rufen sie ihn auch nur selten an. Dagegen ist der Ahnenkult stark, denn von den verstorbenen Vorfahren haben sie alles zu fürchten. Die heiligsten Gegenstände beim Ahnenkult sind ein zunderartiges Stückchen Holz und ein hartes Holzstäbchen, mit ihnen wird das heilige Feuer neu erbohrt. Letzteres wird im Hause des Häuptlings aufbewahrt. Die Opferstätte ist eine feste, das Hauptopfer bildeten Ochsen und Schafe. Für einen verstorbenen Häuptling wurden manchmal 60—80 Ochsen geopfert. Wenn die Herero in großer Not zum Ahnengrab gehen, ziehen sie Frauenkleider an. Die Stammesverbände werden meist auf 8 Stammesmütter zurückgeführt, die Familienverbände aber auf Männer. Einzelne Familiennamen weisen auf Totemismus hin (J. IRLE, „Die Religion der Herero“, Arch. f. Anthr., N. F., XV [1917], 337—367).

Beiheft VIII (1917) des Baessler-Archivs enthält eine eingehende ethnographische Beschreibung der Banjangi (Nordwest-Kamerun) aus der Feder von F. STASCHEWSKI. Sie ist überarbeitet und herausgegeben von B. ANKERMANN. Der genauere Wohnsitz der Banjangi findet sich zu beiden Seiten des oberen Cross River, noch im Waldlande, aber schon nahe den Grenzen des Graslandes. Von den vielen ethnographischen Einzelheiten, die in der 66 Seiten umfassenden Arbeit niedergelegt sind, seien einige hervorgehoben. So die Narbentatauierung, die Beschneidung (bei Knaben in verschiedenen Lebensaltern und nicht unbedingt bei allen vorgenommen), das Fehlen der Pubertätsfeierlichkeiten,

Afrique.

Sous ce titre «Ethnologie d'Adamaua» (Ztschr. f. Ethnol. XXXIX [1917], 131—135), le lieutenant DÜHRING fait connaître la diversité de langues qui distingue ce territoire. Il en cherche les causes, d'une part dans la géographie de ce pays; d'autre part dans les migrations de peuples qui ont émié les tribus habitant l'intérieur du pays. Le remarquable recueil de langues que le capitaine STRÜPEL prépare, sur environ 50 tribus d'Adamaua, permet d'attendre des éclaircissements plus précis sur la descendance et la parenté des habitants de cet intéressant territoire.

Le Dieu suprême chez les Hereros est appelé Ndjambi. D'après eux, il se soucierait peu des hommes et c'est pourquoi ces peuplades l'invoquent rarement. Au contraire, le culte des ancêtres est fortement établi parmi eux, car ils ont tout à craindre de leurs ancêtres défunts. Les objets les plus sacrés, dans ce culte, sont un morceau de bois ressemblant à de l'amadou et un bâton de bois dur, qui tous deux servent à allumer le feu sacré. Ce dernier est conservé dans la maison du chef. Le lieu des sacrifices est fixe; les principales victimes sont des bœufs et des brebis; 60 à 80 bœufs sont parfois sacrifiés pour un chef défunt. Si, dans une grande nécessité, les Hereros se rendent au tombeau de leurs ancêtres, ils sont revêtus d'habits de femmes. Les tribus sont le plus souvent considérées comme sorties de huit mères de la race, tandis que les familles reposent sur la ligne masculine. Certains noms de famille indiquent le totémisme (J. IRLE, «Die Religion der Herero», Arch. f. Anthr., N. F., XV [1917], 337—367).

Le supplément VIII (1917) du Baessler Archiv donne une description ethnologique très détaillée des Banjangis (Nord-ouest du Cameroun), description rédigée par F. STASCHEWSKI, puis retravaillée et publiée par B. ANKERMANN. La résidence exacte des Banjangis se trouve sur les deux rives du haut Cross River, encore dans la région des forêts; mais déjà près des limites de la Prairie. Parmi les nombreux détails ethnologiques renfermés dans ce travail de 66 pages, plusieurs méritent d'être relevés. Ainsi le tatouage par cicatrices, la circoncision (chez les garçons, à différents âges de la vie; mais dont l'usage n'est pas absolu) l'absence de toute solennité, à l'occasion de la puberté, la traite des femmes,

der Frauenkauf, die Sklaverei, die Liebe zu den Kindern und Erziehung derselben, der weibliche Ackerbau, die Banane als vorzüglichstes Nahrungsmittel u. a. m. Die Banjangi kennen eine Art Kopftrophäe. Sie glauben an einen guten Gott, der alles gemacht hat. Er ist derselbe Gott für alle Menschen. Die östlichen Banjangi haben eine weibliche Gottheit, Mbogonemandem. Es gibt eine besondere Klasse von Medizinfrauen, die sogenannten Mbogondem-Weiber. Sie stehen in großer Achtung und bilden eine eigene Kaste (Bund) mit Geheimsprache. Da sie höher im Werte stehen, können nur Begüterte sie heiraten. Man betet zur weiblichen Gottheit. Ein Mann sprach einmal mit ernstem, andächtigem Gesicht folgendes Gebet: „Gott, sieh mich, ich bringe dir Essen, ich bin krank, hilf mir, ich bitte dich; ein Mann hat Medizin gegen mich gemacht, ich sterbe, mache mich wieder gesund und wende diesen Mann von mir.“

Amerika.

Von den Ergebnissen der Schweizerischen Grönland-Expedition 1912/1913, unter Leitung von Prof. Dr. A. DE QUERVAIN, liegt Abhandlung I: *Kraniologische Studien an einer Schädelserie aus Ostgrönland* von H. HOESSLY vor (Neue Denkschr. d. Schweiz. naturforschenden Ges. LIII [1916], 1—54). Die Untersuchung stützt sich auf 36 Schädel von Osteskimo, die im Gegensatz zu den mit europäischem Blut lange schon ziemlich stark durchsetzten Westeskimo noch rassenrein sind. Eine europäische Herkunft der Eskimo hält HOESSLY für zu hypothetisch. Nach seiner festen Überzeugung repräsentieren sie vielmehr einen mongolischen Grundtypus. Die primitiven Merkmale der Eskimoschädel und die geographische Ausbreitung der Rasse sprechen hier in gleichem Sinne. — In einem Nachtrag zu seiner Arbeit weist HOESSLY hin auf das Prachtwerk von FÜRST und HANSEN „*Crania groenlandica*“, a description of Greenland Eskimo Crania (Kopenhagen, A. F. HÖST & SÖN, 1915), das er indes nicht mehr hat benutzen können. Es sind darin 380 Schädel von ganz Grönland und allein 70 aus mehreren Fundstätten der Ostküste beschrieben.

Von ERLAND V. NORDENSKIÖLD wurden die Grenzgebiete der Tiahuanaco-Kultur in Bolivien bereist; seine wichtigsten Resultate faßt er in folgende drei Sätze zusammen: 1. Die Tiahuanaco-Kultur (der Aymara) hat sich in den Gebirgsgegenden von Bolivien bedeutend weiter nach Osten ausgedehnt, als man bisher gewußt

l'esclavage, l'amour envers les enfants et leur éducation; l'agriculture exercée par les femmes; les bananes, comme principal moyen d'alimentation, etc. Une sorte de trophée de têtes fait partie de leurs usages. Ils croient en un Dieu bon, qui a tout fait et qui est le même pour tous les hommes. Les Banjangis orientaux ont une déesse nommée Mbogonemandem. Il y a chez eux une certaine classe de femmes-médecins, les femmes-Mbogondem. Elles sont en grande estime et forment une caste propre (association) qui a son langage secret. A cause de l'estime dont elles jouissent, elles ne peuvent être épousées que par des gens riches. La déesse est l'objet d'un culte. Un homme récitait un jour, d'un air sérieux et dévotieux, la prière suivante: «O Dieu, regarde-moi; je t'apporte à manger! Je suis malade; viens à mon aide, je t'en prie. Un homme a fait des maléfices contre moi, je meurs; rends-moi la santé et éloigne cet homme de mon chemin.»

Amérique.

Dans son 1^{er} traité d'Etudes phrénologiques sur une série de crânes du Groënland oriental H. HOESSLY raconte l'expédition suisse au Groënland en 1912/1913, sous la direction du professeur A. DE QUERVAIN (Neue Denkschr. d. Schweiz. naturforschenden Ges., LIII [1916], 1—54). L'enquête s'appuie sur l'étude de 36 crânes d'Esquimaux de l'est. Chez eux, le sang de la race s'est conservé pur; tandis que chez les Esquimaux de l'ouest il est déjà depuis longtemps mêlé de sang européen. HOESSLY tient l'origine européenne pour peu vraisemblable. D'après sa ferme conviction, les Esquimaux représenteraient plutôt un type primordial de la race mongole. Les caractères primitifs du crâne des Esquimaux et l'extension géographique de leur race parlent ici dans le même sens. — Dans un appendice à son travail, HOESSLY renvoie à l'œuvre maîtresse de FÜRST et HANSEN: „*Crania groenlandica*“, a description of Greenland Eskimo Crania (Kopenhagen, A. F. HÖST & SÖN, 1915) œuvre qu'il n'a pas pu consulter. On y trouve décrits 380 crânes de tout le Groënland, dont jusqu'à 70 ont été trouvés sur différents points de cette même côte orientale.

E. V. NORDENSKIÖLD a voyagé en Bolivie sur les territoires limitrophes de la zone culturelle des Tiahuanacos. Il résume dans les trois propositions suivantes les principaux résultats de ce voyage: 1^o La zone culturelle de Tiahuanaco (des Aymaras) s'est étendue à l'est, dans les régions montagneuses de Bolivie, beaucoup plus loin

hat. 2. Gewisse geringere Ähnlichkeiten zwischen der Keramik, die man von der Mound-Aruak-Kultur her auf den Ebenen findet, und derjenigen, die für die Tiahuanaco-Kultur charakteristisch ist, sind vorhanden. 3. Die Aymaras und die Chanés (ein Aruakenstamm) sind wahrscheinlich einstmals Nachbarn gewesen (Ztschr. f. Ethn. XXXIX [1917], 10—20).

Die Motilon-Indianer der Sierra de Perijá in Kolumbien sind seit langer Zeit gegen die weiße Rasse so feindselig gewesen, daß nur wenig über sie gearbeitet werden konnte. GUSTAV BOLINDER hatte Gelegenheit, während seiner Reise in Nordkolumbien einige Wochen bei ihnen zu verbringen. Nach seinen Studien bilden sie einen von ihrer Umgebung ziemlich beeinflussten Zweig der Kariben. Sie wohnen noch nicht sehr lange in so großer Höhe im Gebirge wie gegenwärtig. Männer und Frauen bemalen sich mit roter Farbe. Mais und Maniok sind ihre wichtigsten Nahrungsmittel. Als Ackergerät dient eine zugespitzte Stange, ihre Felder haben ziemlich große Ausdehnung. Haustiere halten sie nicht. Die Waffen bestehen aus Bogen und Pfeilen, letztere tragen keine Steuerfedern. Schmieden können sie nicht, aber ihre Harpunenpfeile sind doch stets mit Eisenspitzen versehen. Das Pfeilgift kennen sie nicht, sie bedienen sich aber beim Fischen in ruhigem Wasser des Saftes einer giftigen Pflanze. Das Salz ist ihnen unbekannt. Feuer gewinnen sie mit zwei Pflöcken. Die Frauen werden bisweilen hart behandelt; sie spinnen, weben und fertigen aus Tonrollen Gefäße an. Die Männer verrichten die schwere Arbeit, flechten aber auch Körbe und Matten. Sie kennen die Rohr- und Panflöte, Pfeifen mit zwei Tönen aus Knochen, und eine größere Flöte in Gestalt einer Axt. Der Häuptling hat anscheinend keine besondere Macht. Die Indianer üben das Nachbegräbnis mit großem Aufwand von Chicha (Ztschr. f. Ethn. XXXIX [1917], 21—51).

Für die kulturhistorische Methode ist es, wie ERLAND V. NORDENSKIÖLD bemerkt, von großer Wichtigkeit, das relative Alter eines Kultur-elementes zu kennen. Für eines derselben, die Befestigung durch Palisaden, hat der genannte Forscher vor kurzem festgestellt, daß es in Südamerika als präkolumbisch angesetzt werden muß. Vor allem die Tatsache, daß im Jahre 1530 Palisaden aus dicken lebenden Bäumen in Venezuela und Kolumbien konstatiert wurden. — Von Interesse ist auch die Erwähnung sowohl von Gasanriffen als von „Gasmasken“ bei den In-

qu'on ne l'avait cru jusqu'ici. 2° Il existe certaines petites ressemblances entre la céramique des Mound-Aruak, et celle qui caractérise la zone culturelle de Tiahuanaco. 3° Les Aymaras et les Chanés (branche des Aruaks) ont été probablement un jour des voisins (Ztschr. f. Ethn. XXXIX [1917], 10—20).

Les Indiens-Motilons de la Sierra de Perijá en Colombie ont été depuis longtemps si hostiles aux races blanches que jusqu'ici l'on n'a guère pu étudier ce qui les concerne. Pendant son voyage au nord de la Colombie, GUSTAVE BOLINDER a eu l'occasion de passer quelques semaines au milieu d'eux. D'après ses études, ils formeraient une branche des Caraïbes assez profondément modifiée par l'influence du milieu. Il y a peu de temps qu'ils habitent les hautes altitudes où ils vivent actuellement. Les hommes et les femmes se maquillent en rouge. Le maïs et le manioque sont leurs principaux aliments. Comme instruments d'agriculture, ils emploient une barre pointue. Leurs champs ont une assez vaste étendue. Ils n'élevaient pas d'animaux domestiques. Leurs armes consistent en arcs et en flèches et ces dernières n'ont pas de plumes. Ils ne savent pas forger; mais leurs flèches à harpons sont cependant toujours pourvues de pointes de fer. Ils ne connaissent pas les flèches empoisonnées. Pour pêcher dans les eaux stagnantes, ils se servent de plantes vénéneuses. Le sel leur est inconnu. Ils produisent le feu au moyen de deux morceaux de bois. Souvent les femmes sont durement traitées. Elles filent, tissent et confectionnent des vases, au moyen de rouleaux d'argile. Les hommes font les gros travaux et tressent des corbeilles et des nattes. Ils connaissent la flûte simple et la flûte de Pan, un sifflet en os à deux sons et une plus grosse flûte en forme de hache. Le chef n'a apparemment aucune puissance particulière. Les Indiens célèbrent les funérailles la nuit, à grands frais de chicha (Ztschr. f. Ethn. XXXIX [1917], 21—51).

Comme le remarque ERLAND NORDENSKIÖLD, il est d'une grande importance, pour la méthode historique dans l'ethnologie, de connaître l'âge approximatif de tout élément de culture. Pour l'un de ces éléments: la fortification par palissades, l'explorateur nommé a récemment constaté que, dans l'Amérique du Sud, ce genre de construction remontait à un âge antérieur à Christophe Colomb. Un fait qui ne laisse plus aucun doute, c'est que des palissades formées d'arbres épais et encore verts ont été constatées au Venezuela et en Colombie en 1530. — Il est égale-

dianern Südamerikas. Die an sich schon schädlichen Rauchgase wurden mit feinstem Pfefferpulver beladen, sie waren beim Angriff auf befestigte Dörfer von guter Wirkung (Ymer, XXXVIII [1918], 220—243).

Die astronomischen Kenntnisse der Indianer von Mexiko hat P. KREICHGAUER von neuem zum Gegenstand seiner Studien gemacht. Bezüglich des Mondes enthielt der Kodex „Zouche-Nuttall“ nur Beobachtungen über dessen synodischen Umlauf; die große Wiener Handschrift beweist nun, daß die Mexikaner auch schon die einfachste Form der Finsternisberechnung benützten, und zwar nach zwei Grundlagen: daß sie nämlich sowohl den Saros mit 223 Monaten kannten, als auch die echt mexikanische Periode von 46 Tonalamatln oder 405 Monaten. Die Beobachtungen über Jupiter, Mars, Venus und Merkur „sind nicht etwa Beobachtungen von Anfängern, sondern nach Methode und praktischer Anlage schon Meisterstücke der Forscherkunst ohne Instrumente“. Der Anfang des Sonnenjahres (Februar) wie seine Länge stimmen ganz mit den entsprechenden chinesischen Daten, letztere bis auf Bruchteile einer Minute (Sitzungsber. d. K. Ak. d. W. in Wien; phil.-hist. Kl. 182 [1917], 5. Abh.).

E. V. NORDENSKIÖLD fand in einer Studie über die Bevölkerungsbewegung unter den Indianern in Bolivien unerwartete Verhältnisse. Den Soziologen wird es sehr interessieren, daß in den Indianergemeinwesen viele Kinder geboren werden, daß ein großer Teil von diesen früh stirbt, daß alle geschlechtsreifen Individuen sich früh verheiraten und daß wenige Individuen alt werden. Die Lebensdauer der Generationen ist kurz. Unter normalen Verhältnissen vermehrt sich die Bevölkerung bedeutend. Diese Zunahme wird durch die oft auftretenden Epidemien neutralisiert. Da die fürchterlichste von ihnen die Pocken sind, könnten die Indianerstämme durch Impfung gerettet werden (Pet. Mitteil. LXIII [1917], 109—112).

Eine umfassende und gute Zusammenstellung des Wissenswertesten über die Kultur der Inka im alten Peru gibt G. BUSCHAN in „La Cultura Latino-Americana“ (I [1917], 417—461). Der Abschnitt über die Heilkunde enthält einige neue Ergebnisse. BUSCHAN hält die Verbreitung der

ment interessant de rencontrer, chez les Indiens de l'Amérique du Sud, la mention de gaz employés comme moyens d'attaque et aussi celle de «masques à gaz». Les gaz produits par la combustion, déjà pernicieux par eux-mêmes, étaient encore chargés de fine poussière de poivre. Ils étaient d'une grande efficacité dans l'attaque des villages fortifiés (Ymer, XXXVIII [1918], 220—243).

P. KREICHGAUER a de nouveau choisi comme objet de ses études les connaissances astronomiques des Indiens du Mexique. Pour ce qui concerne la lune, le codex «Zouche-Nuttall» ne renferme que des observations sur sa révolution synodique. Le grand manuscrit de Vienne prouve que les Mexicains employaient déjà la méthode la plus simple pour le calcul des éclipses; et cela, en s'appuyant sur une double base; à savoir le Saros de 223 lunaisons, qu'ils connaissaient aussi bien que la période proprement mexicaine de 46 «tonalamatles», ou de 405 mois. Les observations sur Jupiter, Mars, Vénus et Mercure ne sont nullement celles de débutants; mais sont déjà, par leurs méthodes et au point de vue pratique, des chefs-d'œuvre d'une investigation dépourvue du secours des instruments. Le commencement de l'année solaire (février) ainsi que sa longueur, concordent exactement avec les dates chinoises correspondantes, et cela va même, quant à la longueur, jusqu'à des fractions de minute (Sitzungsber. d. K. Ak. d. W. in Wien, phil.-hist. Kl. 182 [1917], 5. Abh.).

Au cours d'une étude sur le mouvement de la population parmi les Indiens de Bolivie, E. DE NORDENSKIÖLD y a découvert des circonstances imprévues. Le sociologue apprendra avec intérêt que, dans les familles indiennes, les enfants sont nombreux, que beaucoup d'entre eux meurent jeunes, que tous les individus nubiles se marient de bonne heure et que peu atteignent un âge avancé. Chaque génération ne représente qu'un court espace de temps. Dans les circonstances normales, la population s'accroît considérablement, mais cet accroissement est contrebalancé par les ravages de fréquentes épidémies. La plus meurtrière de toutes étant la vérole, les tribus indiennes pourraient être sauvées par la vaccination (Pet. Mitteil. LXIII [1917], 109—112).

Dans la «Cultura latina americana» (I [1917], 417—461), G. BUSCHAN donne une vaste et satisfaisante compilation des détails les plus dignes d'intérêt, par rapport à la civilisation des Incas dans l'ancien Pérou. Le chapitre sur la médecine présente de nouvelles données.

Syphilis in Peru für die Zeit vor den Incas als erwiesen.

BUSCHAN tient comme prouvée l'extension de la syphilis au Pérou, en des temps antérieurs aux Incas.

Ozeanien.

Über Quetschkolben von Berlinhafen und weiteren Teilen der Südsee verbreitet sich O. NUOFFER (Abh. u. Ber. d. Kgl. Zool. u. Anthropol.-Ethnogr. Museums zu Dresden, XV [1917], 1—28). Diese Kolben dienen vorzüglich zum Quetschen von Taro. NUOFFER unterscheidet drei Hauptarten, zwei hölzerne und eine steinerne. Die kürzeren hölzernen Quetschkolben scheinen die weiteste Verbreitung zu haben (Kaiser Wilhelms-Land, Neupommern, Aua und Wuwulu). Die längeren hölzernen Quetschkolben, die stehend gebraucht werden, wurden besonders für Holländisch Neu-Guinea und Celebes festgestellt. Die dritte Art von Quetschkolben ist aus Stein; NUOFFER spricht sie als polynesisch an. Ihre Verbreitung erstreckt sich über das östliche Kaiser Wilhelms-Land, über Britisch Neu-Guinea über die Inselwelt des Bismarck-Archipel usw. Mehrfach finden sich hölzerne und steinerne Formen nebeneinander (Britisch Neu-Guinea, Mikronesien). Der reiche plastische Schmuck, den die Griffenden der hölzernen Kolben aufzuweisen pflegen, findet bei NUOFFER eine eingehende Würdigung.

Océanie.

O. NUOFFER (Abh. u. Ber. d. Kgl. Zool. u. Anthropol.-Ethnogr. Museums zu Dresden, XV [1917], 1—28) s'étend sur les Piliers employés à Berlinhafen et dans d'autres parties de l'Océan Pacifique. Ces piliers sont d'un excellent emploi pour écraser le taro. NUOFFER en distingue trois sortes: deux en bois, une en pierre. Les piliers les plus courts en bois semblent être d'un usage plus étendu (Kaiser Wilhelms-Land, Nouvelle-Poméranie, Aua et Wuwulu). Les piliers de bois plus longs et qui se manient debout se trouvent surtout dans la Nouvelle-Guinée hollandaise et dans les îles Célèbes. La troisième sorte de piliers en pierre est considérée par NUOFFER comme d'origine polynésienne. Son emploi s'étend à l'est de Kaiser Wilhelms-Land, dans la Nouvelle-Guinée anglaise, dans l'Archipel de Bismarck, etc. Souvent l'on trouve employées simultanément les formes de bois et de pierre (Nouvelle-Guinée anglaise, Micronésie). Les riches sculptures qui ornent habituellement la poignée du pilon de bois sont, de la part de NUOFFER, l'objet d'une critique détaillée.

Bibliographie.

Festschrift zu Eduard Hahn's 60. Geburtstag, dargebracht von Freunden und Schülern. XII + 368 SS. Mit 1 Titelbild, 1 Tafel, 1 Karte und 16 Textabbildungen. STRECKER & SCHROEDER. Stuttgart 1917. Preis: Mk. 15.— geh., Mk. 18.— geb.

Mit diesem Sammelwerk hat ein Kreis von Freunden, Kollegen und Schülern E. HAHN zum 60. Geburtstag (7. August 1916) eine schöne und wertvolle Festgabe gewidmet, eine Festgabe nicht allein für den Jubilar, sondern auch für eine große Zahl von Interessenten, für Ethnologen im allgemeinen und für Wirtschaftshistoriker im besonderen. Ohne Zweifel hebt die „Zueignung“ mit Recht hervor, daß die ohnehin immer noch große Zahl (22) der Beiträge eine noch bedeutend größere geworden wäre, wenn nicht der große Krieg so viele Kräfte gebunden hätte. Aber auch so kann der Leser nur bestätigen, was am genannten Orte weiterhin gesagt wird: „Aber auch das, was wir Ihnen darbringen können, spiegelt bereits in der Mannigfaltigkeit des Gehaltes die Fülle der Anregungen wieder, die allzeit von Ihnen ausgestrahlt sind, und tut, mit ungewöhnlich starker persönlicher Färbung die Vielseitigkeit und Anregungskraft ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit kund. Die Arbeiten führen durch die Forschungsgebiete der Haustiere und der Kulturpflanzen zu den Fragen der Ernährung, der Stammeswirtschaft und der Geschichte der Landwirtschaft; und daran reihen sich die Wissenschaften der Religion und des Mythos, der Völker- und Volkskunde.“ Der Rezensent geht auf jene Beiträge etwas näher ein, die für die Leser dieser Zeitschrift vor allem von Interesse sein dürften.

Eine kurzgefaßte Abhandlung E. FISCHER's über „Die sekundären Geschlechtsmerkmale und das Haustierproblem beim Menschen“ (S. 1—8) eröffnet die Reihe. Schon E. HAHN hatte 1896 in seinem Buche „Die Haustiere“ die Ansicht ausgesprochen, daß bestimmte menschliche Rassenmerkmale jedenfalls „Haustiereigenschaften“ gleichkämen. In einer umfassenderen Arbeit unter dem Titel „Die Rassenmerkmale des Menschen als Domestikationserscheinungen“¹ hat E. FISCHER versucht, „diese geistreiche Vermutung HAHN's anatomisch zu beweisen und durch Zusammentragung zahlreichen Beobachtungsmaterials zu stützen“. FISCHER ist, wie er sagt, in dieser umfassenderen Arbeit über HAHN hinausgegangen, indem er darin versucht hat, darzutun, daß der Mensch schlechthin eine domestizierte Form sei. In vorliegendem macht FISCHER die spezielle Anwendung auf die Sekundärsexualeigenschaften, wie schwankende Ausbreitung und Stärke des Männerbartes, verschiedene Formen (Schmalheit oder Breite) der Frauenhöften u. a. m. Er sagt dann, daß seines Erachtens auch in dieser ganzen Erscheinung ein Ausfluß von Domestizierung zu sehen, das kausal Befriedigendste sei. Und zwar, so bemerkt er ferner, wenn man alle jene Formen domestiziert nennen müsse, „deren Ernährungs- und Fortpflanzungsverhältnisse der Mensch eine Reihe von Generationen willkürlich beeinflußt“, dann sei schließlich mit spezieller Rücksicht auf den Menschen selbst festzustellen, daß „alle menschlichen Gruppen schon seit undenklich langer Zeit biologisch als domestiziert aufzufassen sind“. Als gleichaltrig mit der Domestikation des Menschen sei notwendig anzusetzen der Besitz der artikulierten Sprache, die Kenntnis des Feuers, das Zusammenleben in organisierten Verbänden usw. Offenkundig läuft es auf das gleiche hinaus, wenn man hiefür sagt: Menschliche Domestikation und menschliche Kultur sind gleichen Alters. Und da stützt nun gewiß die gesamte Urgeschichtsforschung, ganz gleich ob prähistorisch oder ethnologisch verstanden, FISCHER's Behauptung von dem undenklich hohen Alter der menschlichen Domestikation. Vom derzeitigen Stande beider Wissenschaften aus erscheint der Mensch in der Tat immer und überall sowohl als domestiziertes als Kultur besitzendes Wesen.

FISCHER verhehlt am Schlusse dem Leser nicht, daß auf Grund seiner Aufstellungen an manchem gerüttelt werde, was die Rassenlehre für festen Bestand ihres Wissens angesehen habe. „Alle unsere systematischen Versuche sind eitel! Jeder feste Boden unter unseren Füßen schwankt.“ Doch hält FISCHER einen Neuaufbau für möglich. „Wir müssen eben physiologisch-anthropologisch arbeiten, wir müssen dem Werden der Form, den Wirkungen der Umwelt auf die menschlichen Merkmale, deren Änderungen und ihren Ursachen nachgehen; eine ‚Biologie des Menschen‘ fehlt da noch fast ganz.“ —

Kein Zweifel, an dem, was hier auf dem Gebiete der physischen Anthropologie vorgeht, muß auch der Ethnologe aufs lebhafteste interessiert sein. Bei solch problematischem Stand der Dinge hat er das Recht, ja die Pflicht, in Verwertung von „Resultaten“ der physischen Anthropologie große Vorsicht walten zu lassen. Er wird gut tun, einstweilen um so eifriger und um so sorgfältiger das Feld seiner eigenen Forschung zu bebauen.

FISCHER selber zieht die immer noch aktuelle Pygmäenfrage heran. Er fragt, ob die afrikanischen und die Südsee-Pygmäen genealogisch zusammenhängen, oder ob etwa nicht beide Gruppen aus verschiedenen großwüchsigen Rassen herausgefallen sein könnten und sie somit beide bloße Domestikationserscheinungen darstellten. Hier haben wir gewiß einen Fall, wo bei so schwankendem Stande der physischen Anthropologie der Ethnologe um so dringender bitten muß, den Komplex der ethnologischen Tatsachen und die in ihnen liegende Beweiskraft nicht aus dem Auge zu verlieren. So glauben wir, daß in dem Buche von P. SCHMIDT „Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen“² speziell der ethnologische Beweis für die Zusammengehörigkeit der Pygmäen, wenn nicht bis zur vollsten Evidenz, dann doch bis zu hoher Wahrscheinlichkeit erbracht worden ist. Eine Revision dieses Ergebnisses würde die physische Anthropologie erst dann erforderlich machen, wenn sie ihrerseits die Unmöglichkeit einer derartigen ursprünglichen Einheit darzutun imstande wäre. Davon sind wir aber heute, speziell auch mit Rücksicht auf FISCHER's Lehre von den menschlichen Rassenmerkmalen als Domestikationserscheinungen weiter entfernt denn je. Im Gegenteil, es ist offen-

¹ Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie XVIII (1914).

² Stuttgart 1910.

bar, daß sich daraufhin die Situation für die Vertreter der ursprünglichen Einheit der Pygmäenvölker eher verbessert als verschlechtert hat.

FISCHER's Beitrag zu HAHN's Festschrift füllt nur acht Seiten; wie inhaltreich indes er ist, und welche Perspektiven er auch dem Ethnologen, wenn zunächst auch nur im negativen Sinne, eröffnet, darauf hinzuweisen war der besondere Zweck unserer obigen Ausführungen.

*

Der folgende Beitrag „Der Ur in Ägypten“ (S. 9—16) hat MAX HILZHEIMER zum Verfasser. Darin ist man fast ausnahmslos einig, daß der Ur als Stammvater der Hausrinder eine bedeutende Rolle spielt. Manche glauben, das europäische Hausrind führe sich auf ihn allein zurück. HILZHEIMER meint bei solchen Voraussetzungen als Ausgang der Rinderzucht ein Gebiet annehmen zu müssen, in dem der Ur allein, d. h. ohne Wisent lebte. Denn sonst fehle ein Erklärungsgrund für die Nichtzähmung des letzteren, der erwiesenermaßen an sich doch auch durchaus zähmbar war. Als Gebiete nun, wo der Ur der Gesellschaft des Wisent entbehrend lebte, kannte man bis jetzt die Ebenen Kleinasiens, Mesopotamiens und Palästinas, sowie das Gelände Algiers. Die Lücke, die hier bisheran Ägypten bildete, schließt nun, wie HILZHEIMER ausführt, das unzweifelhaft einem Ur gehörige Schädelbruchstück, das 1910 im Diluvium des Fajûms gefunden wurde. Manche altägyptische Rinderdarstellungen seien nun entsprechend wohl als Abbildungen des Ur zu deuten. Gestützt auf alles dieses erkennt HILZHEIMER im ägyptischen Ur eine bisher noch nicht beschriebene Unterart, die er im Sinne der Festschrift Bos primigenius Hahni nov. subsp. nennt. Nach HILZHEIMER lebten im ältesten Ägypten zusammen mit dem Ur u. a. noch Damhirsch, altägyptischer Elefant und Arnibüffel. Diese Wald und zum Teil selbst Sumpfwald liebenden Tiere setzen naturnotwendig ein feuchtes Klima für jene Gebiete voraus. Wie sich zeigt, lebte auch der Mensch dort bereits mit der genannten Fauna zusammen. Zweifellos ergeben sich hiemit neue, besonders auch für den Ethnologen wertvolle Gesichtspunkte für eine Einwanderungsmöglichkeit, speziell der innerafrikanischen Ackerbaukulturen über das nordöstliche Afrika her. Das folgende Referat führt auf dieses gleiche Thema von selber zurück.

■

Wertvolles und Lehrreiches bietet E. WERTH in seiner Studie „Zur Natur- und Kulturgeschichte der Banane“ (S. 22—58). Eine sorgfältige botanische Analyse tut zunächst dar, daß von den Wildbananen allein der südostasiatische und in keiner Weise der afrikanische Formenkreis für die erste Inkulturnahme der Banane in Betracht kommen kann. Nach WERTH dürften die ersten Bananenzüchter mit den ersten Hackbauern identisch gewesen sein. Er sieht als solche die in Südostasien heimischen Nigritier (schwarzhaarige, spiralhaarige Menschen) an. Dieser Kulturkreis habe deutlich seine Ableger ostwärts und westwärts als papuanische und westafrikanische Kultur hinausgesandt. Von der großen Menge gemeinsamen Kulturbesitzes hier wie dort hebt WERTH neben der Banane besonders den Taro und das Huhn hervor. Da die Banane wie alle übrigen Hackbaufrüchte durch Stecklinge vermehrt werde und sie ausgesprochen feuchtigkeitsliebend sei, so hält er eine Einwanderung der Bananenkultur nur auf dem Landwege für möglich. Das erfordert dann, ihre Einwanderung speziell in den afrikanischen Kontinent hinein vor Ende der Pluvialperiode anzusetzen, von der im vorangehenden Referat bereits die Rede war. In Amerika ist die Fruchtstaude, WERTH stimmt darin mit den meisten neueren Forschern überein, nachkolumbianisch.

Es leuchtet ein, wie schön die exakten Untersuchungen WERTH's die bezüglichenden Ergebnisse kulturhistorischer Ethnologie stützen (FROBENIUS: nigritische Kultur, ANKERMANN: westafrikanische Kultur, GRÄBNER-FOY: melanesische bzw. Bogenkultur, P. SCHMIDT: freimutterrechtliche Kultur). Bekanntlich zeigte nun GRÄBNER bereits einen doppelten Komplex innerhalb dieser mutterrechtlichen Hackbaukultur auf, die Zweiklassenkultur und die Bogenkultur. Daß als ursprüngliche Besitzer der Banane nur diese beiden Komplexe in Frage kommen könnten, darüber war sich GRÄBNER klar. Im Zweifel war er nur darüber, welchem von beiden sie zuzusprechen sei¹. Soweit ich sehe, führt in diesem Punkte nun auch WERTH's Untersuchung noch nicht wesentlich weiter. GRÄBNER neigt dazu, sie als zur Zweiklassenkultur bereits gehörig

¹ Anthropos IV (1909), S. 761.

zu betrachten. Daß diese Ansicht wohl die zutreffende ist, dafür spricht nun gewiß auch das hohe, ja das höchste Alter, das die Untersuchungen WERTH's für die Kulturbanane so sehr wahrscheinlich machen. Indes der streng kulturhistorische Nachweis dafür, daß bereits die ältere mutterrechtliche Schicht die Banane als Kulturpflanze besaß, steht nach wie vor noch aus. Auch die Tatsache, daß sie bereits mit der ältesten nigritischen Hackbaubevölkerung nach Afrika gelangte, entscheidet hier nichts, da erwiesenermaßen diese „westafrikanische“ Kultur schon beide mutterrechtliche Komplexe in sich vereinigte. Ins Gewicht fallen könnte vielleicht eher, daß die freimutterrechtliche Hackbaukultur Südamerikas (Amazonos- und Orinokogebiete) den Bananenanbau nicht kannte. Jedoch da ist in Betracht zu ziehen, daß diese Kultur zweifellos auf dem Landwege über Nordamerika in ihr derzeitiges Siedlungsgebiet hineingelangte, im nördlichen Klima aber mußte, wie so manches andere, so auch die Bananenzucht notwendig verloren gehen. GRÄBNER selbst erwartet die Entscheidung der Frage speziell von einer genaueren Erforschung von Holländisch-Neuguinea¹.

Aus A. KNABENHANS Feder bringt die Festschrift einen Artikel über „Arbeitsteilung und Kommunismus im australischen Nahrungserwerb“ (S. 74–106). Hinsichtlich der Methode stimmt der Verfasser im wesentlichen überein mit MALINOWSKI². Das ganze Bestreben ist darauf gerichtet, einen möglichst objektiven Standpunkt für die Untersuchungen zu gewinnen. Man kann da nur aus ganzer Seele unterschreiben, wenn in diesem Sinne gesagt wird: „Es geht nicht mehr an, daß man, wie es bis jetzt so häufig der Fall war, aus der Fülle der ethnographischen Zeugnisse einfach dasjenige herausholt, was man gerade zur Erhärtung einer vorgefaßten theoretischen Meinung nötig hat.“ Ferner wird man auch damit gerne einverstanden sein, wenn er eintritt für die Erforschung von enger begrenzten Gebieten zunächst unter Heranziehung eines möglichst umfangreichen und zuverlässigen Quellenmaterials. Muß eine von solchen Prinzipien ausgehende Untersuchung von vorneherein sympathisch berühren, so zeigt die Arbeit in ihrem weiteren Verlaufe bald, daß sie auch praktisch auf diesem Boden steht. KNABENHANS läßt die Tatsachen gewissenhaft zu Worte kommen, unbekümmert darum, ob die Ergebnisse alten „vorgefaßten theoretischen Meinungen“ entsprechen oder nicht. Gehen wir ein klein wenig näher auf die Untersuchungen ein.

Die Frage, auf welche KNABENHANS nach einer Antwort sucht, lautet: Wie steht's im einzelnen um die Art des Erwerbs und des Gebrauchs der Nahrung bei den australischen Eingebornen? Als schließliches Resultat ergibt sich: Die Einzelfamilie ist bei den Australiern im Grunde die bestimmte und feste wirtschaftliche Einheit, ein Resultat, in dem KNABENHANS, wie er auch selber hervorhebt, ganz mit MALINOWSKI übereinstimmt. Damit aber erscheinen für die australischen Verhältnisse wirtschaftlicher Kommunismus sowohl als individuelle Nahrungssuche (K. BÜCHER) von selber ausgeschlossen. Auch für die Urzeit erscheint damit beides ausgeschlossen, weil diese australischen Verhältnisse, wie allgemein anerkannt wird, mit zu den primitivsten und ältesten gehören, welche die Ethnologie überhaupt vorzuführen in der Lage ist. Zur Verstärkung dieser Argumentation könnte man noch auf sämtliche übrigen Urvölker hinweisen, als welche speziell die Pygmäen, und zwar als im ganzen historisch-ethnologisch noch unter dem Gros der Australier stehend, in Betracht kommen und die alle bei Erwerb und Verbrauch ihrer Nahrungsmittel mindestens ebenso weit als die Australier von Kommunismus und individueller Nahrungssuche entfernt sind.

Dem ausgesprochenen Streben des Verfassers nach größtmöglicher Objektivität haben wir gerne unsere Anerkennung gezollt. Auch die Überzeugung, daß nichts an dem Hauptergebnis seiner Untersuchungen wird rütteln können, teilen wir mit ihm. Trotzdem aber sind wir der Ansicht, daß im einzelnen die Methode noch vollkommener und damit gewiß auch die Resultate noch bestimmter und wertvoller schon hätten sein können. KNABENHANS' Methode verfährt mit den australischen Eingebornen noch wie mit einer homogenen Masse. Dagegen hat sich schon MALINOWSKI verwahrt, dessen soziologische Studie im übrigen auf dem gleichen methodischen Verfahren fußt, wie die vorliegende Arbeit von KNABENHANS. MALINOWSKI kam aber praktisch nicht weiter als zur bloßen Konstatierung der geographisch-lokalen Differenzen. Referent glaubt,

¹ „Anthropos“, a. a. O.

² „The Family among the Australian Aborigines.“ London 1913.

gezeigt zu haben¹, daß MALINOWSKI wesentlich gefördert worden wäre, wenn er die ethnologisch-historischen Gruppierungen näher berücksichtigt hätte, die in bezug auf die australischen Eingebornen von der kulturhistorischen Ethnologie damals bereits gewonnen waren. Nun liegt zwar die Sache nicht ganz so für KNABENHANS. Sein Thema faßt nämlich in erster Linie die rein wirtschaftlichen Verhältnisse ins Auge. Da ist aber einerseits speziell nach den GRÄBNER'schen Untersuchungen bekannt, daß das Gros der australischen Eingebornen aus Angehörigen totemistischer und mutterrechtlicher (west- und ostpauanischer) Kultur sich zusammensetzt und ebenso, daß diesen Kulturen von Haus aus höhere Wirtschaftsformen, nämlich die des höheren Jägertums, bzw. diejenige des primitiven mutterrechtlichen Ackerbaues eigen sind. Andererseits ist gleich geläufig die Tatsache, daß heute sämtliche Australier auf die Stufe des niederen Jägertums herabnivelliert erscheinen. Haben so die Wirtschaftsformen der nach Australien gelangenden Völkergruppen keine große Konstanz bewiesen, so ist demgegenüber in bezug auf ihre soziologischen Eigentümlichkeiten ein viel entschiedeneres und längeres Vorhalten festzustellen. Hieraus wird nun ohne weiteres klar, daß die Nichtbeachtung der ursprünglichen kulturell-wirtschaftlichen Gruppierungen verhängnisvoller sich auswirken mußte bei MALINOWSKI als bei KNABENHANS. Und ferner ist in der gezeichneten Sachlage ein Erklärungs- und Entschuldigungsgrund dafür leichter zu finden, daß KNABENHANS in keinerlei Weise die Möglichkeit ursprünglich auch wirtschaftlich verschiedener Schichtungen in Erwägung gezogen hat.

Wenn nun auch, wie bereits gesagt wurde, das Hauptresultat der Untersuchungen von KNABENHANS sich unter allen Umständen behaupten wird, so hätten obgenannte Voraussetzungen jedoch auch KNABENHANS zweifellos noch zu weiteren und präziseren Ergebnissen führen können. Von vornherein schon ist zu vermuten, daß bei jenen australischen Gruppen, die von höheren Wirtschaftsformen zu derjenigen eines niederen schweifenden Jägertums wieder zurückgekehrt sind, die ehemaligen Wirtschaftsverhältnisse in irgend welchen Formen noch nachwirken werden. In enger Anlehnung an die auf Grund der Gesamtnethnologie gewonnenen Kulturschichten wäre nach etwa noch restierenden Kennzeichen der ursprünglichen Produktionsform zu suchen gewesen. Daß zum Beispiel die von verschiedenen Südoststämmen speziell berichtete Vorschrift, an Schwiegervater bzw. an die Schwiegereltern überhaupt die erlegten größeren Jagdtiere ganz oder doch die besten Teile derselben abzuliefern, auf mutterrechtlichen Kultureinfluß zurückgeht, erscheint uns kaum zweifelhaft. Ganz entsprechende Einrichtungen finden wir übrigens bei den Wedda wieder, wo der Einfluß vonseiten benachbarter mutterrechtlicher Tamil außer Zweifel steht. Es wäre auch interessant und lehrreich gewesen, im einzelnen nachzusehen, ob nicht etwa die wirtschaftliche Stellung der Frau bei den verschiedenen Komplexen Differenzen aufweise, ob beispielsweise nicht auch in dieser Hinsicht ein deutlicher Unterschied obwalte zwischen Südoststämmen einerseits und Zentral- und Nordstämmen andererseits. Bekanntlich konnte MALINOWSKI gerade für die genannten beiden Gebiete mehrfach schwerwiegende Differenzen soziologischer Art, und zwar in einem für den Südosten durchaus günstigeren Sinne, aufweisen.

Diese Bemerkungen können wohl genügen, um zu zeigen, in welcher Richtung wir eine weitere Vertiefung der KNABENHANS'schen Studie für möglich und wünschenswert halten. Daß sie aber unseres Erachtens auch so schon mit zu den schönsten und wertvollsten Beiträgen der Festschrift zählt und dem Verfasser dafür großer Dank gebührt, das möchten wir zum Schlusse nochmals ausdrücklich hervorheben.

P. WILHELM KOPPERS, S. V. D.

Meyer Hans. *Die Barundi.* Eine völkerkundliche Studie aus Deutsch-Ostafrika. Mit 1 farbigen Karte, 32 Lichtdrucktafeln, 23 Tafeln in Ätzung und 19 Textbildern. Leipzig 1916. OTTO SPAMER. XIV + 205 SS. 4°. Mk. 12.—.

Dieses schöne Buch des bekannten Gelehrten und Kolonialforschers H. MEYER ist eine wirkliche Bereicherung der Völker- und Länderkunde Deutsch-Ostafrikas. Ich kenne bis heute keine bessere Monographie eines einzelnen Negerstammes Deutsch-Ostafrikas, und das Werk überragt meiner Ansicht nach MERKER's übrigens wertvolles Buch über die Massaï.

MEYER's Buch befaßt sich mit dem am meisten interessanten und zukunftsreichen Negerstamm dieser schönen deutschen Kolonie, nämlich mit den Bewohnern des Königreiches Urundi

¹ Siehe „Anthropos“ IX (1914), S. 1032 f.

und nebenher des nördlich gelegenen Ruanda. Dieser Länderkomplex (ca. 50.000 bis 55.000 km^2) in der nordwestlichen Ecke der Kolonie ist fraglos die Perle nicht nur der ganzen deutschen Kolonie, sondern vielleicht ganz Afrikas. Wenigstens können sehr wenige Gegenden Afrikas mit diesem Wunderland verglichen werden.

Prof. H. MEYER's Buch ist, obwohl streng wissenschaftlich, doch flott, fließend und echt allgemein verständlich geschrieben. Der Autor hat das bis jetzt Gedruckte und Veröffentlichte über Urundi-Ruanda (60 bibliographische Nummern) fleißig zusammengetragen, gut benützt und zu einem gediegenen, einheitlichen Ganzen zusammengeschmiedet. Die äußere Ausstattung des Buches ist vornehm und macht dem Verleger alle Ehre. Besonders möchte ich den reichen, sorgfältig ausgewählten Bilderschmuck hervorheben. Es sei mir gestattet zu erwähnen, daß unter den Nachzeichnungen von ethnographischen Objekten aus dem Museum für Völkerkunde in Berlin gar viele von den 348 Nummern sich finden, die P. VAN DEN BIESEN und Schreiber dieses gesammelt und 1898 an das betreffende Museum abgeschickt haben (cf. Amtl. Mitteil. aus den Kgl. Kunstsammlungen [XX. Jhrg., Nr. 1, 1. Jänner 1899]). Taf. 12 (oben) stellt nicht die Militärstation bzw. Residentur Gitega, sondern das 1905 von mir erbaute Haus der Mission „Marienseen“ in Nordost-Urundi dar, nach Photographie des P. SCHULTZ. Die farbige Karte in vier Kartons (Oro-hydrographisches, Niederschläge, Vegetation und Völkerkarte) hätte ich größer und ausführlicher gewünscht.

Prof. H. MEYER behandelt in einem Vorwort, zwölf Kapiteln, nebst zwei Anhängen und einem Register das meiste Wissenswerte über die *Barundi*, nämlich Land, Leute, körperliche und geistige Eigenschaften, Wohnung, Nahrung, Schmuck, Kleidung, Waffen, Jagd, Fischfang, Viehzucht, Ackerbau, Genußmittel, Spiele, Tänze, Musik, Verkehrsmittel, Handel, Handwerk, Politisches, Recht, Soziales, Clans, Totemismus, Ehe, Geburt, Tod, Religion, Mythos, Kultus, Mission, Medizin, Zeitrechnung, Zahlen, Sprache, Geschichte, Kolonialpolitisches, Genealogie. In den folgenden Zeilen will ich versuchen, einige wenige Einzelheiten hervorzuheben oder auch kritisch zu beleuchten, bzw. zu ergänzen und richtigzustellen, wo es meiner Ansicht nach nötig ist.

S. 1 und 7 gibt der Autor die Bevölkerung Urundis (ca. 29.000 km^2) mit $1\frac{1}{2}$ Millionen an. Solch eine Dichte der Bevölkerung ist schon sehr groß für Afrika. Ich habe aber immer behauptet und behaupte es noch, daß die Zahl viel höher ist (wohl drei Millionen) und daß man die Einwohnerzahl des ganzen (linguistisch) homogenen Komplexes ruhig auf sechs Millionen stellen kann (Ruanda $2\frac{1}{2}$ Millionen, Uhha mit Ujiji 500.000). Nach genauen Zählungen, die wir in den nächsten Umgebungen unserer Missionsstationen haben vornehmen können, haben diese Zahlen hohe Wahrscheinlichkeit; z. B. wohnten in „Marienseen“ (Kaninja) in Nordost-Urundi auf einem 200 ha großen Grundstück 400 Leute. Das würde also 5.800.000 ergeben! Natürlich ist es nicht überall so. Es gibt auch öde, unbewohnte Berghöhen; aber auf Reisen im Lande geht man fast nie zehn oder fünfzehn Minuten, ohne Hütten zu begegnen. So war es vor dem unseligen Kriege, der leider durch die Entente auch nach Deutsch-Ostafrika übertragen wurde! Weiß Gott, wie es jetzt aussehen wird mit der armen Bevölkerung. Vielleicht ist sie zur Hälfte tot. Wir wissen wenig oder nichts über die Ereignisse beim Einfall der Kongo-Belgier (namentlich des Generals TOMBEUR mit 20.000 Mann in der Vulkan-Gegend in Ugoye). P. C. SMOOR schreibt aus der Mission Njundo (cf. „Tijd“, Amsterdam, 25. August 1917), daß diese blühende Mission (3000 Christen) fast buchstäblich vor Hunger ausgestorben ist. Ein Millhiller Missionär, der Anfang 1917 aus Uganda heimgekehrt ist, schätzt, daß 200.000 Neger allein in der Seen-Gegend meist durch Hunger und Seuchen (Meningitis), als den Begleiterscheinungen des Krieges, umgekommen sind. Die Bevölkerung Ugandas soll von 760.000 auf 650.000 gefallen sein.

Prof. H. MEYER (S. 11 und 18) stellt das Verhältnis der drei grundverschiedenen Bewohner Urundis: Watwa, Watussi, Wahutu auf 1, 3 und 96 Prozent. Meiner Ansicht nach ist die Proportion 5, 10 und 85 Prozent begründeter. Mit Ausnahme der zentralen Ortschaften sind die sogenannten Watwa (Pygmäen) viel zahlreicher und ebenso die Watussi; z. B. sind in Mujaga ein Drittel der Christen Watussi.

S. 2 Anm. Über die Rechtschreibung *Barundi* statt *Warundi* will ich hier nicht streiten. Daß der Pole J. CZEKANOWSKI B hört und schreibt, kann wohl kaum ein Argument sein. Alle Franzosen da drüben sprechen und schreiben B. Wenn einmal die Warundisprache phonographisch festgelegt sein wird, mögen die Professoren in *Uleja* (Europa) entscheiden! Fast alle Deutschen,

Engländer und Holländer aber hören, sprechen und schreiben Warundi. So z. B. Dr. R. KANDT, Resident von Ruanda, und dessen bester Kenner, auch sprachlich (S. 12), der Bischof SWEENS (S. 168), der Engländer WANDELEUR usw. Überhaupt steht es mit der Einheitlichkeit der Rechtschreibung in den Bantusprachen noch recht schlimm. Nach dem Kriege muß da in Deutsch-Ostafrika Ordnung geschaffen werden, am besten amtlich.

Von „Dörfern“ (S. 23) kann in ganz Urundi nicht die Rede sein. Fast überall wohnt die Bevölkerung zerstreut in Gruppen von wenigen Hütten. Nur in der Tanganika-Gegend, den See entlang, gibt es einige wenige größere Hüttenkomplexe.

S. 28. Auch die Wahutu entfernen die Haare (Achselhaare usw.). Es ist das übrigens eine allgemeine Sitte bei den Negeren (aus Reinlichkeitsgründen, wegen der Läuse usw.).

S. 30. König KISABO hat nie Gewebestoffe verboten. Er und seine Waganwas bestellten förmlich solche schon im Jahre 1896 (Lusabiko u. a.) und erst recht die Wahutu.

S. 32. Unrichtig ist, daß das Schamgefühl eigentlich nicht verletzt wird bei Bloßstellung infolge der spärlichen Kleidung. Gar sehr oft habe ich wahrgenommen, daß ein Neger den anderen zur Ordnung winkt! Weiber und erwachsene Mädchen sind in dieser Hinsicht noch sitzsamer, auch wenn sie nicht von Europäern beobachtet sind.

S. 45. Alte Watussi-Hirten, die gut Bescheid wissen, haben mir oft versichert, daß das Milchgefäß (*itschjansi*) wirklich so zu deuten ist. Solche sehr realistische Darstellungen durch Sachen, Ornamentik, symbolische Handlungen usw. gibt es ja sehr viele in der heidnischen Welt, nicht nur Urundis.

Das S. 48 verzeichnete Versehen meinerseits (Schakal statt „loup“) ist richtig.

S. 52. Die drei Jahre alten Maniokarten sind in Urundi, ebenso wie anderswo, gesundheitsschädlich, sogar giftig.

S. 65. Die Warundi-Tänze „ganz frei von erotischem Einschlag“ zu nennen, wäre etwas zu schön! Die nächtlichen rituellen Tänze der Geheimbündler (*Wawandwa*) sind sicher sehr locker; aber im allgemeinen sind sicher die Urundi-Tänze besonders der Weiber anständig und graziös.

S. 67. Ich glaube fest, daß die graziösen Handbewegungen der Urundi-Tänzerinnen wirklich Rinderhörner nachahmen und nicht Flügel des Kronenkanichs. Den besten Beweis für diese Behauptung finde ich in den Worten, welche die mittanzenden und händeklatschenden Tänzerinnen den in der Mitte des ovalen Kreises vortanzenden Mädchen anfeuernd und aufmunternd zurufen: *teke mahembe* „steckt die Hörner aus“ oder „macht Hörner vor“.

S. 68. Die Zither (*inanga*) als Kulturgut der Wahima zu erklären aus dem Umstand, daß sie auch in Nkole (Nord) und in Ufipa (Süd) bei den Wahima vorkommt, ist meiner Ansicht nach nicht folgerichtig, weil eben in Nkole und Ufipa (und anderswo) Watwa sesshaft waren, bzw. heute noch sind.

S. 72. Einen Traggurt oder ein Tragnetz gibt es nicht in Ussanibiro, wohl aber in Kisiba bei den Wahajanegern und besonders bei den Wavira, nordöstlich des Tanganika-Sees.

S. 75. Diese Warenliste (Negermarkt in Usumbura) datiert nicht von 15, sondern von 21 Jahren her, nämlich vom Dezember 1896. Später hat dieser Markt sehr an Ansehen verloren.

S. 78. Natürlich, wenn ein fremder Europäer beim ersten Zusammentreffen mit Eingebornen solch einen Muhutu oder Mutwa, der verängstigt und mit zitternden Knien dasteht, ausfragt, bekommt er immer nur das Wort „*sinzi* = ich weiß nicht“ oder „*ojaje, muhanji* = nein, Herr“ oder dergleichen zu hören. Aber wenn nach langen Jahren vertrauensvollen Zusammenwohnens die Negerherzen sich öffnen, bekommt man ganz andere Dinge zu hören. So hat mir ein alter Schmied bei Mubini ganz staunenswerte Dinge erzählt. Daß übrigens die sogenannten „geometrischen Figuren“ auf Gebrauchsgegenständen, Waffen, Haarfrisuren, Tätowierungen usw. noch etwas ganz anderes bedeuten, ahnt wenigstens auch schon die heutige Wissenschaft.

S. 80. Auch die Warundi-Weiber beschäftigen sich oft mit der Reinigungsarbeit der Viehkraale, also mit Kuhdünger, d. h. bei den ärmeren Leuten, welche etwas Vieh besitzen. Nur bei den adeligen Großherren (z. B. den Waganwa) ist dies meistens Männerarbeit. Die Schlußfolgerung ist also nicht zutreffend.

S. 83. Gewiß gibt es solchen „Brauneisenstein“ in Hülle und Fülle in Urundi; man begnügt ihm auf dem Wege. „Ausgezeichnet“ ist er jedenfalls nicht, obwohl nicht ausgeschlossen sein soll, daß er später in Europäerbetrieben ausgenutzt werden kann. Urundi und nicht allein

Urundi, sondern ganz Deutsch-Ostafrika behält noch alle möglichen Überraschungen verschlossen in seinem Busen. Aber ich meine, echtes, fast reines Eisenerz hat man noch nicht in Urundi gefunden. Die Urundi-Schmiede holen sich das Eisen in Paketen auf dem Wege des Tauschhandels aus den Nachbargebieten, z. B. aus Ussuwi, Ussambiro, Usinzja usw. — Auch das Drahtziehen (S. 85) verstehen die Warundi-Schmiede, wie ich es in Nordost-Urundi beobachtet habe.

Prof. H. MEYER spricht S. 88, 89, 101 ff. oft vom „Herrscherstamm der Waganwa“, von einer „Waganwa-Dynastie“ (im Gegensatz zu einer Wahinda-Dynastie, die er für Urundi nicht annimmt) oder vom „Clan der Waganwa“ usw. Ich behaupte, daß hier ein Irrtum vorliegt. Der Name *Muganwa*, Pl. *Waganwa* (man beachte die passive Form), ist nach allgemeiner Auffassung der Eingebornen absolut kein Dynastie-Clan oder Herrschergeschlechtsname, sondern bezeichnet nur eine Würde. *Muganwa* ist identisch mit dem Kinjamwesi-Wort *mwanangwa* und dieses Wort bedeutet überall in den fast unzähligen kleinen Neger-Sultanaten einen Prinz oder eine Prinzessin von königlichem Blute, und sonst nichts. Soll es also in Urundi keinen Dynastienamen geben? Prof. H. MEYER nimmt kein Wahinda-Herrschergeschlecht für Urundi an. Oder können vielleicht die vier privilegierten adeligen Familien (*Wenzugwe*, *Wanjakarama*, *Wakundo*, *Warwanda*), besonders die zwei ersten, aus welchen der erwählte neue König Urundis seine Bräute nehmen muß, als Dynastienamen angesehen werden? Das Verbum *kuhinda* oder *kutsahinda* bedeutet im Urundi wie in den meisten Bantusprachen: „besiegen, erobern, unterjochen“. Möglich, daß der spätere dynastische Name ursprünglich nur eine generelle Benennung war, wie man so z. B. redet von dem Hunnenkönig, dem Großmogul usw.

S. 93 schreibt der Autor: „Was hierüber (nämlich die ethischen Vorstellungen, Götter usw.) ausgesagt wird, dürfte von den Fragestellern, namentlich Missionären, erst in sie hineingefragt sein!“ Sehr nett gesagt, aber so dumm sind wir denn doch nicht! Ich weiß sehr gut, habe es auch konstatieren können, daß ein neuangekommener Missionär, ohne Erfahrung und noch wenig bewandert in der Sprache, besonders aber ein flüchtig durchreisender Europäer sogar oft hinters Licht geführt wird. Aber glücklicherweise haben wir nach jahrelangem Studium der Negerpsychologie andere Methoden, um zu erfahren, ob die Neger auch ein Gewissen haben, auch wenn wir Mühe haben, in dem Negerwortschatz ein treffendes Wort für Gewissen zu finden. Selbstverständlich, wenn man einen Murundi fragt, warum ist Diebstahl, Ehebruch usw. schlecht, so wird er nicht sagen z. B.: „weil Imana es verbietet“, sondern er sagt wahrscheinlich: „*sinzi jamarra niko* = ich weiß nicht, aber es ist so“. Man merkt es ihm an, daß er in seinem Inneren so fühlt.

S. 94. Einen Muhutu in die höhere Watussiklasse (sic!) aufzunehmen, ist ebenso unmöglich, wie in Indien ein Paria in eine andere Kaste übergehen kann. Richtig ist, daß Wahutu und alles, was über den Watwa steht, zu höheren Dienststellungen aufrücken kann.

S. 95. Daß die Warundi eine größere angeborene oder anerzogene Höflichkeit besitzen, wäre dem Warundifreund sehr angenehm zu vernehmen; aber in Wirklichkeit sind sie in dieser Hinsicht wie alle Neger. Wenn man die spezielle Art von Grüßen in Urundi nicht als eine „Art religiöser Handlung“ auffassen will, kann man wenigstens das Verweigern des Grußes oder Gegengrußes als Zeichen von Feindschaft oder fehlender Stammes- oder Standesgemeinschaft deuten.

S. 98—105. Der Autor bringt an diesen Stellen manches über Clannamen und Clantotems, was meines Dafürhaltens vorläufig noch sehr fragwürdig erscheint. In Ruanda freilich, wie P. DUFAYS, ein guter Kenner, mir 1913 mitteilte, hat man etwas vorgefunden. Viel Vermutungen, wenig Stichhaltiges! Viele der angeführten sogenannten Clannamen sind wohl nur als geographische Begriffe aufzufassen, z. B. die Wagissera. Besonders über die Totems in Urundi sind sehr wenig Aufschlüsse vorhanden.

S. 106. Fälle von Brautraub habe ich doch nachher, in Nordost-Urundi wenigstens, festgestellt. Später, nach Paktierung mit den Eltern, wird daraus eine richtige Ehe.

S. 114. Dr. O. BAUMANN's Meinung, daß die Warundi auch in den Hütten ihre Toten begraben, ist absolut unrichtig.

S. 118—119. Ich bin mit Prof. H. MEYER ganz derselben Meinung, daß die Warundi ebensowenig wie andere Neger die Unsterblichkeit der Seele nicht auffassen wie christliche Europäer. Die Sache ist recht schwierig. Sie hängt ohne Frage zusammen mit dem ganzen Manenkultus, eigentlich dem Kern der ganzen Negerreligionen, wie auch der von anderen Völkern

früher und jetzt. Jedenfalls, was die Warundi angeht, halte ich mich an dasjenige, was ich in meinem großen Kirundi-Wörterbuch¹ (s. v. „Ame“, „Esprit“, „Mânes“, „Religion“) angeführt habe².

S. 121. Ich habe, die drei Hauptgötternamen der Warundi besprechend, nicht von einer „Dreieinigkeit“ im christlichen Sinn, sondern von einer Art „Trias“ gesprochen, was etwas ganz anderes ist. Die Meinung P. GASSLDINGER's, den Kiranga als „Teufel“ im Gegensatz zu Imana (wahrer Gott!) aufzufassen, ist irrtümlich, ebenso gut wie die des P. ARNOUX³. Das sind Hineindeutungen und Auslegungen, die wirklich nicht stichhältig sind.

S. 123. Der Göttername Kiranga kann unmöglich vom Verbum *kuktra* hergeleitet werden. *Ki* ist hier nur Präfix und gehört nicht zur Wurzel des Verbums *kukira*. Im Worte *kiranga* ist nur das wirklich rätselhafte Element *ng* zu betrachten⁴.

S. 124. In der Tat sind die vier genannten Termini: *wawandwa*, *watschwesi*, *ivisjogo*, *iviranga* nicht zu verwechseln. Ich habe eigentlich die *Wawandwa*-„Bruderschaften“ nur assimiliert mit den *Watschwesi* der *Wanjamwesi* u. a., die zwei letzteren Benennungen müssen stets aufgefaßt werden, meine ich, als gewisse Klassen von Offizianten bei den kulturellen Zeremonien. In Ruanda übrigens ist die ganze *Wawandwa*-Organisation viel ausgeprägter als in Urundi.

S. 149. Auch wir (u. a. P. CAPUS, ein sehr guter Sprachkenner) glaubten 1896 in Urundi „hamitische Sprachelemente“ vorzufinden. Ich habe viel verkehrt mit Waganwas, nie aber etwas davon verspürt. Richtig ist, daß einige Adelige das Kirundi mit etwas Koketterie und Raffiniertheit aussprechen, was Hauptmann v. LANGENN hat irreführen können. Auch gibt es viele lokale Nüancen; z. B. die Süd-Ruandaleute sprechen *Issave* statt *Issavi*. Ebenso kann das ausgeprägte Schnarren der *rr*-Laute bei manchem Mutussi Anstoß gegeben haben für die oben erwähnte Behauptung.

S. 151—177. Dieses Kapitel (Geschichte und Kolonialpolitisches) des prächtigen Buches hat mir besondere Freude verschafft. Es stellt einen guten Versuch dar, die verworrene Geschichte Urundis etwas zu klären. Aber viel bleibt da noch düster und wird es auch wohl bleiben. — Die Behauptung jedenfalls (S. 159), daß es auch in Urundi Wahinda gibt, betrachte ich vorläufig noch nicht als Irrtum. Sicher aber ist es ein Irrtum, die Könige Urundis dem Geschlechte der Waganwas zuzuteilen.

S. 163. Auch in Uuha gibt es Wahindaherrscher. Sogar in der Uschirombo-Herrschersfamilie bzw. Dynastie, die gerade aus Uuha stammt, heißen die Prinzessinnen *Wahindakazi* oder auch *Mwanangwa*.

S. 138—139 bespricht der Autor auch die Mission in Urundi sehr kurz, auf wenig mehr als einer Seite. Ich habe bei meiner Besprechung dieses Thema bis zuletzt aufbewahrt, will aber nicht ausführlich auf den Gegenstand eingehen, da ich schon in der Zeitschrift „Beiaard“, II. Jhrg., September 1917, wie auch in den Annalen der afrikanischen Mission, Dezember 1917, die Missionsergebnisse in Urundi-Ruanda richtiggestellt, bzw. H. MEYER's Angaben vervollständigt habe. Die christliche Mission in Urundi verspricht außerordentlich viel. Die bisherigen Erfolge sind glänzend. Im Juni 1914 zählte man 18.136 Christen, heute vielleicht 33.000. Die Wanjamwesi-Missionen waren nie so erfolgreich, werden es leider auch nie sein. Der Murundi steht eben in sittlicher Hinsicht viel höher als der Munjamwesi. Auch hat er viel mehr Initiative, sich europäische Kultur anzueignen, z. B. in Kleidung, Handel, Anpflanzungen usw.

Damit schließe ich meine Besprechung des schönen Buches. Das Erscheinen (ich erhielt das erste Exemplar auf Kaisers Geburtstag) war für mich als alten Ostafrikaner und Urundimann eine große Freude. Dem Autor meinen herzlichsten Dank. Möge das Buch viele Leser finden!

P. J. M. M. VAN DER BURGT—Boxtel (Holland).

Karge Paul. Rephaim. Die vorgeschichtliche Kultur Palästinas und Phöniziens. Archäologische und religionsgeschichtliche Studien (Collectanea Hierosolymitana. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Station der Görres-

¹ Dictionnaire Français-Kirundi, Bois le Duc 1903.

² Vgl. auch: Un Grand Peuple de l'Afrique équatoriale, Bois le Duc 1903, p. 5, 42, 82, 109.

³ Le culte et la société secrète des Imandwa au Ruanda, „Anthropos“ 1912—1913, p. 283.

⁴ Cf. „Un Grand Peuple“, etc. Supplément.

Gesellschaft in Jerusalem I.). Paderborn. 1917. Verlag von FERDINAND SCHÖNINGH. 755 SS. 68 Abb. 8°.

Das Buch von KARGE hat ein doppeltes Gesicht; es ist einerseits kritische Zusammenfassung des bisher bekannt gewordenen urgeschichtlichen Materiales über Palästina und Phönizien, anderseits Neupublikation des vom Verfasser auf seinen eigenen Forschungsfahrten Gefundenen. Es wäre vielleicht besser gewesen, wenn der Verfasser, dem wissenschaftlichen Brauche folgend, jedem der beiden Dinge eine eigene Publikation gewidmet hätte. Die Klarheit der Darstellung hätte dadurch jedenfalls wesentlich gewonnen. Allein nun müssen wir das Buch schon so nehmen, wie es ist, und brauchen auch mit dem Lobe darüber nicht zu sparen. Es ist eine vollwertige Arbeit, die in höchst erfreulicher Weise zeigt, daß sich ein Theologe auf dem Gebiete der Urgeschichtswissenschaft sattelfest gemacht hat und, mit dem nötigen Rüstzeug versehen, an die schwierige Aufgabe herantritt, die Probleme der prähistorischen Archäologie Palästinas im Zusammenhalte mit all dem, was die uralte historische Überlieferung und die moderne Ethnographie jener Gebiete beizubringen vermag, zu lösen oder wenigstens in der Lösung zu fördern.

Das Buch zerfällt der äußeren Einteilung nach in zehn Kapitel, auf Grund des Inhaltes aber eigentlich in zwei Hauptteile, von denen der erste die Kapitel 1- 9 umfaßt, wogegen das Kapitel 10 — auch räumlich ungefähr das halbe Buch einnehmend — dem zweiten Teile entspricht. Die ersten neun Kapitel des Werkes beschäftigen sich mit der älteren und jüngeren Steinzeit, die KARGE allein in diesem Gebiete als wirklich „prähistorisch“ anzusehen scheint, da er auf die Bronzezeit nur nebenhin eingeht. Kapitel 1 (S. 4-16) erörtert die steinzeitlichen Erinnerungen im Alten Testament und gibt einen Überblick auf die Geschichte der prähistorischen Forschung in Palästina. In Kapitel 2 (S. 16-37) wird von den angeblichen Spuren des vorpaläolithischen Menschen im Orient sowie den geologischen Vorbedingungen für das Auftreten des Menschen in Palästina gesprochen. Wie auch in späteren Kapiteln, holt der Verfasser hier vielfach sehr weit aus; wahrscheinlich mit Rücksicht darauf, daß das Buch ja nicht nur für Archäologen, sondern besonders auch für Theologen geschrieben ist, die dem Fache ferner stehen und eine möglichst breite Behandlung des Stoffes nur nutzbringend finden werden. Mit dem Kapitel 3 (S. 37-78) betreten wir dann, wohl vorbereitet, den archäologischen Boden des heiligen Landes und Phöniziens. Es ist dem Altpaläolithikum gewidmet. Im Anschluß an die westeuropäische Gliederung versucht man auch in Palästina Chelléen, Acheuléen und Moustérien nachzuweisen. Das Verhängnisvolle ist nur, daß es sich bei den Faustkeilstationen dieses Gebietes, wie KARGE selbst (S. 59) betont, durchaus um Oberflächenfunde handelt, die einer Begleitfauna entbehren und daher eine geologische Datierung nicht gestatten. Dazu tritt, daß sie stets mit jüngerem Material, besonders Frühneolithikum gemischt vorkommen. Da sich die Patina als durchaus unzulängliches Alterskriterium erwiesen hat, so muß man bei der Beurteilung dieser Fundplätze zu größter Vorsicht mahnen. Wenn KARGE sagt, man scheine in Palästina bald zu einer geraden, beilartigen Form des Fäustels übergegangen zu sein, so frage ich, wodurch sich das paläolithische Alter dieses Gerätes überhaupt sichern lasse und warum es nicht dem Frühneolithikum angehören könne, wo solche Formen näher liegen. Ich will damit, wie gesagt, nur etwas größere Vorsicht empfehlen, nicht etwa behaupten, daß die bisherige Datierung der Faustkeilfunde Palästinas als Chelléen und Acheuléen überhaupt wenig für sich habe. Viel besser steht es mit dem Moustérien dieses Gebietes, weil mit diesem reichlich faunistische Reste einsetzen. Kapitel 4 (S. 78-114) ist dem Jungpaläolithikum gewidmet. Dieses ist in Palästina, wenn auch nicht durch zahlreiche, so doch durch sehr gute Fundplätze vertreten, allerdings nur in seiner ersten Stufe, wogegen das Solutréen und besonders das Magdalénien gänzlich fehlen dürften. Über den Grund dieser auffälligen Erscheinung, die Syrien ja mit ganz Nordafrika und selbst noch mit dem südlichen Italien gemeinsam hat, ist schon viel geschrieben worden. Auch KARGE verbreitet sich darüber im Kapitel 5 (S. 115-187), das sich mit der jüngeren Steinzeit Palästinas befaßt. Wenn nicht etwa die Funde noch einmal anders sprechen sollten, so ist gegen die auch von ihm vorgetragene allgemeine Auffassung, daß die klimatischen Verhältnisse während der letzten Eiszeit in diesen Gebieten einen viel früheren Aufstieg zu höherer Kultur gestatteten, als es in Europa der Fall war, wohl nichts Wesentliches einzuwenden. Das Frühneolithikum ist in Palästina reich vertreten, es entspricht im großen und

ganzen dem europäischen Campignien. Mit Recht drückt sich KARGE über die Versuche, gewisse Fundplätze dem Tardenoisien und anderen Übergangsstufen vom Magdalénien zum Campignien zuzuweisen, reserviert aus. Wenn die oben angeführte Hypothese vom kulturellen Ursprung des Orients während des letzten Glazials und Portglazials richtig ist, so darf man gewiß annehmen, daß es noch gelingen wird, den Zeitraum zwischen der aurignacienähnlichen Kultur von Anteljas und dem Vollneolithikum mit einer Reihe von Entwicklungsstufen zu füllen. Es ist aber meines Erachtens unwahrscheinlich, daß dieselben irgend eine bemerkenswerte Ähnlichkeit mit den Ausgangsstufen des west- und mitteleuropäischen Paläolithikums aufweisen. Was die von ZUM-OPEN publizierten Faunenreste aus der Höhle von Haraġel im Libanon anlangt, so scheint es mir gänzlich undiskutabel, sie mit der 300 m vor der Höhle liegenden neolithischen Station in Verbindung zu bringen. Nichts zwingt dazu, die Anwesenheit von *Rhinoceros tichorhinus* spricht aber laut dagegen. Wenn Palästina in frühneolithischer Zeit wirklich schon ein trockenes, warmes Klima gehabt hat, so ist mit Sicherheit darauf zu rechnen, daß dieses kälteliebende Tier bereits lange verschwunden war, wie es auch in Europa schon im späteren Magdalénien fehlt. Schade ist, daß KARGE nicht den Versuch gemacht hat, die in Europa fast überall gelungene Dreiteilung der jüngeren Steinzeit in Früh-, Voll- und Jungneolithikum auch für Palästina durchzuführen. Er kennt nur Früh- und Hochneolithikum, das für ihn gleichbedeutend mit Spätneolithikum ist, wie der vom Standpunkt der europäischen Archäologie unmögliche Satz (S. 120): „Das Spätneolithikum ist die Zeit der vollneolithischen Kultur“ beweist. Aber gerade in einem Gebiete, von dem wir eine so lange Entwicklungsdauer des Neolithikums annehmen, müßte sich das reine Vollneolithikum nicht allzu schwer von der Steinkupferzeit abtrennen lassen. Hier wäre also die Forschung noch zu vertiefen. Kapitel 6 (S. 188—200) und Kapitel 7 (S. 200—216) ziehen aus früher Vorgeführtem das Ergebnis über die Lage der phönizischen und galiläischen prähistorischen Siedlungen und über den Stand der neolithischen Kultur Palästinas im allgemeinen. Ins Material greift wieder Kapitel 8 (S. 216—293), eine sorgfältige vergleichende Studie über die neolithische und älterbronzezeitliche Keramik Palästinas. Kapitel 9 (S. 293—379) befaßt sich in spezieller Weise mit der archäologischen Topographie der Gegend am Westufer des Genesaret-sees, dessen Höhlen, Dolmen und sonstigen megalithischen Bauwerke der Verfasser besucht und studiert hat, so daß er in der Lage ist, darüber eine eingehende Monographie zu liefern. Ich möchte dazu nur anmerken, daß die Castellieri in der Umgebung Triests (und des Karstes überhaupt) mit dem zyklischen Ringwall von Kurun Hattin doch nur als Wallburgen, nicht als megalithische Bauten in Verbindung gebracht werden können.

Dieses Kapitel bildet gewissermaßen den Übergang zur zweiten Hälfte des Buches, der Abhandlung über die palästinische Megalithkultur. Diese zerfällt in sechs Abschnitte. Der erste (S. 379—412) und der zweite (S. 412—471) breiten das Material aus. Es ergibt sich daraus, daß im Westjordanland Denkmäler megalithischen Charakters, Obergiläa ausgenommen, nur am West- und Südrande der Wüste Juda reichlicher vorkommen. Dagegen sind sie im ganzen Ostjordanlande überaus häufig. Die Hauptmasse derselben sind Dolmen und Weiterbildungen der Dolmen. Daneben kommen auch Trilithe, Steinkreise, Menhire und Wohnbauten, auch Alignements vor. Entwicklung, Alter, Zweck all dieser Denkmale sind vielfach dunkel. Schon während ihrer Vorführung geht der Verfasser öfters auf diese Fragen ein. Er widmet ihnen aber auch noch besondere Erörterungen. So behandelt er im dritten Abschnitt (S. 471—493) die Entwicklung der palästinischen Dolmen. Aus dem Grabinventare heraus ist die zeitliche Bestimmung und Einordnung der Dolmen Palästinas unmöglich und KARGE glaubt (S. 475), daß man für immer darauf wird verzichten müssen, da die Gräber fast ausnahmslos gänzlich geplündert sind. In einigen wenigen Dolmen hat man einfache, schwach verzierte Kupferarmringe gefunden. Diese nimmt KARGE als Beweis dafür, daß der Dolmenbau bis in die Metallzeit, das ist die ältere Bronzezeit, hineingereicht hat. Ich halte das ja auch für wahrscheinlich, möchte aber auf noch bessere Beweise dringen. Denn einfache Kupferringe sind chronologisch sehr vieldeutig. Sogar in Mitteleuropa kommen die ältesten Kupfersachen schon am Ausgang des Vollneolithikums, reichlicher dann im Spätneolithikum vor. Es ist daher ganz leicht möglich, daß die Ringe aus den palästinischen Dolmen älter sind als die eigentliche Bronzezeit. Kurz sie bringen in dem chronologischen Problem wenig Hilfe. Man ist vorderhand noch ganz und gar auf den Vergleich mit den wohl bekannten nord- und westeuropäischen Vorkommnissen sowie auf die bauliche Ausgestaltung der Dolmen selbst angewiesen. KARGE versucht unter ausgiebiger Heranziehung

dieser beiden Momente die Entwicklung der Dolmen Palästinas darzustellen und die verschiedenen Erscheinungen chronologisch zu ordnen. Da man anderswie vorderhand nicht weiterkommen kann, muß man den Versuch gelten lassen und darf dabei nur nicht vergessen, daß solche rein typologisch-komparative Aufstellungen stets nur Hilswert haben und erfahrungsgemäß nicht selten tiefgreifende Korrekturen erleiden. Scheint mir doch selbst für den Kardinalpunkt, das neolithische Alter der Dolmen Palästinas, ein zwingender Beweis nicht erbracht, wenn ich auch persönlich nicht daran zweifle, daß KARGE und die bisherige Forschung mit ihrer Datierung recht haben. Immerhin muß die Tatsache zur Vorsicht mahnen, daß die kleinafrikanischen Megalithbauten bis zur Römerzeit herabreichen, ihr Anfang aber für den Archäologen noch ganz im Dunkeln liegt. Im vierten Abschnitt (S. 493—506) dieses Kapitels spricht KARGE über die Herkunft und Entstehung des palästinischen Megalithgrabes. Er gibt hier der Meinung Ausdruck, daß der megalithische Grabbau im Ostjordanlande spontan entstanden sei (S. 501), daß es sich um einen Elementargedanken handle (S. 502). Diese Ansicht ist ganz unhaltbar und wird von KARGE, dessen Blick sich im Verlaufe der Arbeit offenbar erweiterte, im Schlußworte selbst widerrufen. Er sagt hier (S. 712) „die ostmittelländische und westmittelländische Megalithkultur sind auf demselben Stamme gewachsen“. Er nimmt also einen genetischen Zusammenhang wenigstens innerhalb des gesamten Mediterrangebotes an; damit ist aber auch der Zusammenhang mit den Megalithdenkmälern West- und Nordeuropas zugegeben, denn diese können von jenen nicht getrennt werden. In eingehender Weise beschäftigt sich der fünfte Abschnitt (S. 506—609) mit der Bedeutung der palästinischen Dolmen. Ihm ist unbedingt beizupflichten, wenn er ihren Grabcharakter verteidigt. Auch die religionsgeschichtlichen Ausführungen über den Dolmen als Totenhaus und Monument und den Dolmen als Mittelpunkt des Totenkultes bringen viel Beachtenswertes. Besonders verdienstlich erscheint mir die eingehende Untersuchung über die Bedeutung der Schalenvertiefungen auf den Dolmen. Nach Vorführung eines reichen historischen und ethnographischen Materiales über die uralte und weitverbreitete Vorstellung, daß die Toten im Jenseits großen Durst leiden und durch flüssige Spenden von den Überlebenden erquickt werden sollen, stellt KARGE die ansprechende Hypothese auf, daß die Steinschalen der megalithischen Perioden diesem Zwecke dienten. Im sechsten Abschnitt (S. 609—709) wird über die palästinischen Dolmenerbauer und ihre Zeit gesprochen. Zunächst weist KARGE nach, daß die spätere Bevölkerung Palästinas ebenso wie anderwärts die Errichtung der megalithischen Bauten einem Riesengeschlechte zuschrieb, den Rephaim. Die Wohnsitze der Rephaim, der sagenhaften Urbevölkerung des Landes, decken sich mit dem Verbreitungsgebiete der Dolmen in Palästina. Als wirkliche Dolmenerbauer glaubt KARGE halbansässige Hirtenvölker im ostjordanischen Steppengebiet anzusprechen zu müssen, die kulturell gegenüber der Küstenbevölkerung zurückgeblieben waren, jedoch nicht ohne von dieser beeinflusst zu werden. Östlich des Jordan und im abgeschlossenen Galiläa hätte sich die neolithische Kultur ungestört fortentwickeln können und bis etwa 2000 v. Chr. angedauert. Mit Recht scheint mir KARGE dagegen Stellung zu nehmen, daß man die Indogermanen als Erbauer der Dolmen Palästinas angesprochen hat. Der Panindogermanismus steht zwar gegenwärtig hoch in Blüte, er hat aber, wie jede übertriebene Forschungsrichtung, tönernen Füße. Wenn die Dolmen Palästinas mit den Indogermanen etwas zu tun haben, so müssen sie viel jünger sein, als man allgemein annimmt. Ich sehe nach der ganzen Sachlage keinen Grund, warum nicht Semiten die Erbauer der Dolmen sein sollen, wie KARGE meint. Läßt es sich auch nicht strikte erweisen, so ist es doch das Wahrscheinlichste.

Univ.-Prof. Dr. OSWALD MENGHIN — Wien.

Meinhof C. *Eine Studienfahrt nach Kordofan.* Abhandlungen des Hamburger Kolonialinstituts. Bd. XXXV, XII + 134 SS. L. FRIEDERICHSEN & Co. 1916.

„Es war zunächst ein linguistisches Problem, was mich veranlaßte, im Jahre 1914 den ägyptischen Sudan aufzusuchen, aber ich gedachte zugleich, die Gelegenheit zu benützen, um mich über die Entwicklung zu unterrichten, die das Land nach der Niederwerfung des Mahdismus genommen hat“ (S. VII). MEINHOF teilt in seinem neuen Buche das Ergebnis einer Studienreise mit, wie schon der Titel sagt. Bereicherung des linguistischen Studienmaterials und kulturgeschichtliche Orientierung waren vornehmlich die Absicht der Reise. Soweit in dem Werke

das unmittelbar aus Vorlesungen zusammengewachsen ist, über linguistische Erkenntnisse berichtet wird, sind diese sprachvergleichenden Charakters. „Im übrigen berichte ich nur von dem, was mich besonders gefesselt hat. Dahin gehören vor allem die Vorgänge, die zeigen, wie im Sudan die Mittelmeerkultur mit der alten afrikanischen Kultur ringt, wie Christentum, Islam und afrikanisches Heidentum sich begegnen, wie uralte Geräte neben ganz modernen im Gebrauch sind“ (S. VII). Zwei Fragen erscheinen dabei in den Vordergrund gerückt, die historisch-ethnographische über den Mahdismus und die linguistische über die Stellung des Nuba in der südostsudanischen Sprachenfrage. Sonst bemerkt der Verfasser: „Von meinen sprachlichen Untersuchungen teile ich hier nur einige Ergebnisse mit; die Einzelarbeiten gedenke ich in der Zeitschrift für Kolonialsprachen zu veröffentlichen“ (S. VII). Einiges solches Material ist in der genannten Zeitschrift bereits zur Freude der Sudan-Sprachforscher und zum reichlichen Nutzen ihrer Forschung dargeboten worden.

Zunächst wird das Problem des (vornehmlichsten) Reisezweckes erörtert. Darin wird namentlich über die engere Nuba-Sprachenfrage referiert. REINISCH und LEPSIUS werden gegeneinander gehalten. Des letzteren Ansicht (von der Zugehörigkeit des Nuba zu den eigentlichen Sudansprachen) macht sich MEINHOF zu eigen. Weitergreifende allgemein-afrikanische Beziehungsfragen der Linguistik zwischen sudanischem, bantuischem und hamitischem Sprachtypus werden in den Kreis der Betrachtung gezogen. Die Anschauungen und Vermutungen sind zum Teile wohl sehr problematischer Natur. Das gilt am meisten von der S. 2 oben vertretenen Hypothese. Uns scheint als eine wichtigste Vorarbeit für derartige Fragen die bessere Aufhellung oder überhaupt allernächst die klare Aufwerfung des bantuiden Sprachproblems. Unter bantuiden Sprachen verstehen wir jene, die, sei es durch fremdsprachliche Einflüsse, sei es durch den lautlichen Verschleifungsprozeß, von dem ursprünglichen reinen Bantutypus mehr oder weniger abgekommen sind. Dieses Problem berührt der Autor sachlich unter Punkt 9 seiner Abhandlung, wo er die beiden Dialekte des Talodi und Tagoy eingehender berücksichtigt. Im zweiten Abschnitt werden Geschichte, Umstände und Verlauf der Reise selber mit sehr viel erzählerischem Geschick und ausgiebiger Interesseweckung geschildert. Allerlei Notizen laufen unter, die in späteren zuständlichen Kapiteln ausführlich im konkreten und einzelnen zur Sprache gelangen. Unter dem Titel „Land und Leute“ werden besonders die politischen Verhältnisse gestreift. Bemerkenswert ist der Bericht über die Gründung eines nach Westen sich erstreckenden britischen Sudanreiches. Hier finden sich kurze Angaben über Klima, Fauna und Flora. Auch ethnographische Hinweise und Beziehungen (z. B. Sudanneger, Bantuneger) werden wenigstens angedeutet. Unter Nr. 4 wird ein gedrängter und dazu eklektischer Überblick über die Geschichte des ägyptischen Sudans und die Geschehnisse seiner Völker geboten. Inwiefern die S. 29 ausgesprochene Vermutung über die Ursache des dem heutigen Nubier eigentümlichen (düsteren und verschlossenen) Charakters richtig ist, müßte erst nach einer gründlicheren Aufhellung der ethnographischen Zugehörigkeit und der ethnologischen Zusammenhänge der nubischen Völkergruppe festgelegt werden. Vielleicht sind Ausnützung und Hintergehung in der Wirtschaft und durch fremde Händler (vgl. die Haussa) ein bedeutsamster Faktor in dem angezogenen psychologischen Prozesse gewesen. Das Haussa-Problem hat der Verfasser, wie nicht an dieser Stelle, so auch an keiner anderen, miteinbezogen. Dagegen beschäftigte ihn (im fünften Abschnitt) die Frage nach dem Auftreten und Verschwinden des Mahdismus eingehender; er führt die ganze Erscheinung auf politische und soziale Wurzeln zurück, während das religiöse Moment einen durchaus bloß sekundären Einfluß dabei geübt habe. MEINHOF will das namentlich aus dem Umstande schließen, daß der Sudanese weder fanatischer Muhammedaner noch Europäerfeind sei. Indes scheinen uns doch Entstehung, Entwicklung und Zerfall des Mahdismus auf eine nationalistische Sektenbewegung innerhalb des ägyptisch-sudanischen Islamismus hinzudeuten. Daraus würde sich wohl erklären, wie sich die Bewegung zunächst und am heftigsten gegen Ägypter und Türken, weniger und nicht unmittelbar wider die Christen und Europäer gerichtet hat.

Unter „Koloniales“ wird manches lehrreiche über Kolonialpolitik und Kolonisierungsmethode gestreift, neben vorteilhaften Beschreibungen von Zuständen und Einrichtungen im ägyptisch-englischen Sudan. „Jeder, der die Wirren im Sudan wenigstens als Zeitgenosse aus der Ferne miterlebt hat, wird erstaunt sein über die schnellen Erfolge, die die englische Verwaltung im Lande gehabt hat, denn er findet dort ein überraschend großes Maß von Ordnung vor“ (S. 35). Dabei erscheinen praktische Tendenzen so stark im Vordergrund, daß ideale Werte (christliche

Missionierung, Erhaltung nationaler Eigentümlichkeiten) vernachlässigt oder geradezu verhindert worden sind. Im nächstfolgenden Kapitel sind „Kirche und Schule im ägyptischen Sudan“ geschildert. Die religiösen Verhältnisse, mit geschichtlichen Notizen verwoben, sowie die Frage der elementaren Schulbildung werden hier mit tieferem Blicke behandelt. Nicht ganz zustimmen können wir dem Autor, wenn er bei der Erwähnung der Gottesnamen Tumale: TIL und Altnubisch: TILL die Bemerkung anknüpft: „Nun ist die Identität des Gottesnamens bei Völkern verschiedener Sprache wohl kaum zu erklären, wenn nicht eine fremde, also eine Buchreligion als Vermittlerin des fremden Namens gedacht wird“ (S. 41). Um von anderen Erklärungsversuchen zu schweigen, halten wir ein regressives Zusammengehen von Tumale und Altnubisch jedenfalls nicht für ausgeschlossen. Dankenswert sind Hinweise, wie SS. 41 f., wo auf die Möglichkeit altchristlicher Einflüsse Rücksicht genommen ist. Mit der S. 43 oben vermerkten Verschiebung der Wochentagsnamen vgl. S. 47, Anm. 3. Mit gerechtem Lobe gedenkt der Verfasser S. 44 der katholischen Missionierungsarbeiten und der langwierigen Kultivierungsversuche von Deutsch-Österreichern in Abessinien. Im achten Teil („Von Handel und Handwerk“) werden Bodenprodukte, Handelsartikel, Gebrauchsgegenstände usw. besprochen. Auf eine bezügliche Vergleichung kordofanischer (nubischer) und innersudanischer Objekte, Namen und Methoden wird nicht eingegangen; man hätte das um so mehr begrüßen müssen, als MEINHOF sich früher schon zur These von der Verwandtschaft des Nubischen mit dem Kernsudanischen bekannt hat und noch im Abschnitt 10 („Die nubische Sprache“) ausführlicher für dieseibe These eintritt.

„Die Sprachen Kordofans“ haben den Verfasser — der ja vor allem Linguist ist — besonders in Anspruch genommen. Nacheinander werden die Kordofan-Dialekte Talodi, Tagoy und Tumale zu den Analogien des präfigalen Bantutyp nebengehalten. Von anderen Sprachen wird noch das nicht-präfigale Tegele etwas mehr berücksichtigt. Katla, Tima, Kurunga, Tumtum, Mbugu werden genannt. MEINHOF neigt stark zur Meinung von einer Bantuisierung der Kordofansprachen bzw. mancher Kordofandialekte. Der Vermutung bantuiden Einartung sudanischer Sprachausläufer gegenüber läßt sich zunächst einmal mit ähnlichem Rechte die Hypothese einer Entartung bantuischer Grenzsprachen in die Augen fassen. Eine Klassifizierung der afrikanischen Idiome und Typen setzte hier noch großzügige Erkennungsarbeit voraus. In Betreff des Talodi, Tagoy, Tumale äußert sich MEINHOF ungefähr nach einer mehr selbständigen Richtung hin: „Es ist nach dem allen nicht zweifelhaft, daß wir es hier mit Präfixsprachen zu tun haben, die Spuren von Klassenbildung verraten. Damit treten sie als selbständige Gruppe neben die Bantusprachen und sind auch in entfernterem Sinne mit dem Ful verwandt“ (S. 70). Hernach wird ein Versuch angedeutet, inwieweit ein Zusammenhang der genannten Kordofandialekte mit nilotisch (-sudanischen) Sprachen gedacht werden könnte. „Als ein neues Moment wäre nur hinzuzufügen, daß die Beziehungen der nilotischen Sprachen zu den Präfixsprachen Kordofans zu untersuchen sind. Ich halte es für möglich, daß diese Präfixsprachen dazu helfen werden, die eigentümliche Pluralbildung im Dinka und Schilluk aufzuklären, die zum Teil nicht sudanisch ist. Auch der Wortschatz der Kordofansprachen stimmt in vielen Fällen mit den nilotischen Sprachen überein“ (S. 73). S. 74 oben werden sie vermutungsweise als Prähamiten angeführt. Also: ein Schwanken bzw. Vorwärtstasten zwischen Hypothesen. Bei Behandlung der nubischen Sprachfrage wiederholt der Autor eine vorher (S. 74 oben) angezeigte, sehr weittragende Anschauung, daß nämlich ägyptische und arabisch-babylonische Einflüsse und Beziehungen den Nilnubier nach Sprache und Leben auf eine ziemlich hohe Kulturform gebracht hätten. „Das wird auch dazu beigetragen haben, daß die Nilnubier sich heute körperlich von den Sudanesen so stark unterscheiden“ (S. 82). Wir halten es für wahrscheinlich, daß in einem altnubischen Reiche durch mächtige Herrscher eine Kultur geschaffen worden ist, die zwar von Norden und Osten bedingende Fermente aufgenommen hat, die aber wesentlich als Reagenzstück eines erwachten Volkes zur eigenen Verfestigung gegen imperialistische Anstürme von Norden und Osten aufgebaut worden sein mag. Auf die Kordofannubier sind von Westen die Sudanesen, von Süden die Bantustämme eingedrungen. So wäre es möglich, daß im Nilnubischen das reinere Idiom vorläge. Die Argumente für die hamito-nubische These werden zerzaust; für die sudano-nubische These (von LEPSIUS) werden die Argumente nicht konkretisiert und neue stützende Momente linguistischer Natur nicht beigebracht. Wenn gegen REINISCH (S. 79) betont wird, daß es sich bei den Verbalbildungen „im Nubischen nicht wie im Semitischen und Hamitischen um Stämme, die mit Hilfe von Präfixen oder Suffixen oder durch inneren Lautwandel abgeleitet werden, sondern um Zusammenfügung eines Verbalstammes mit anderen

Verbalstämmen" handle, so beweist dies schon insoweit nicht sehr viel, als auch das Semitische und Hamitische ihre Suffixe (des Verbums) nicht nur von ursprünglich selbständigen Verba herleiten, sondern sogar nicht jeden selbständigen Gebrauch aller Suffixverba eingeübt haben.

Unter den „Beigaben“ bringt der „Auszug aus den Tagebuchnotizen der österreichischen Expedition nach Kordofan“ zum Teile recht wertvolle Ergänzungen, namentlich des von MEINHOF gebotenen ethnologischen Materials. Der Verfasser dieser dankenswerten Notizen ist OTTO V. WETTSTEIN. „Einige Reisenotizen“ (von R. EBNER) bieten meist Geographisches. Momente aus dem Leben einzelner Stämme werden geschildert; so z. B. die Jagd bei den Schilluk-Negern (S. 99). Beigabe 2 bringt eine Zusammenstellung von „Pflanzlichen Marktprodukten aus Khartoum“. Nützlich sind die botanischen Angaben wie nicht minder die Bemerkungen über Verwendung. Die Zusammenstellung stammt von F. PAULSEN. Von demselben ist auch als Beigabe 4 ein „Auszug aus den Blaubüchern über den Sudan für 1912 und 1913“ in Übersetzung und Bearbeitung beigebracht. Dieser Auszug bietet insbesondere vielseitige Illustration zum Kapitel „Koloniales“. Von L. TUTSCHKÉ ist als dritte Beigabe die vom Autor S. 66 berührte „Tumale-Erzählung“ angeführt. Ein gutes Literaturverzeichnis ist dem Ganzen beigegeben. Die Kartenskizze, zahlreiche Tafeln und Textbilder (Zeichnungen) sind eine willkommene und schätzbare Bereicherung des Werkes.

Diese Arbeit des rastlosen Gelehrten darf von keinem Forscher übersehen werden, der sich mit den einschlägigen linguistischen und ethnologischen Fragen wissenschaftlich abgeben will. Allerdings hat MEINHOF mehrfach in Kapitel gegriffen, in welchen er nur nebenbei etwas referieren will; sonst hätten wohl auch, wie z. B. hinsichtlich der historischen Christianisierungsfragen, die klassischen Werke von LE QUIEN, RENAUDOT, QUATREMÈRE, NIEBUHR, ROSELLINI, LIGHT, KÜLB u. a. m. berücksichtigt werden müssen. Überhaupt wird das historische Kulturproblem Äthiopiens in keinem Zusammenhang erwähnt. Es wollte der Verfasser eben Stückarbeit leisten und bei diesem Bestreben hat er schönen Erfolg gehabt; und selbst in fehlerhaften Partien wird man nützlichste Anknüpfungspunkte für einen Fortschritt der Forschungsarbeit finden können.

Dr. A. DREXEL — Innsbruck.

Heinitz Wilh. *Phonographische Sprachaufnahmen aus dem ägyptischen Sudan.*

Abhandlungen des Hamburger Kolonialinstituts. Bd. XXXVIII, 164 SS.
Hamburg. L. FRIEDERICHSEN & Co. 1917.

Die vorliegende Arbeit soll eine Ergänzung zu MEINHOF's „Studienfahrt nach Kordofan“ darstellen. Den Zweck der Ergänzungsstudie gibt MEINHOF in seinem Geleitwort selber an: „In einer Hinsicht bot aber der Phonograph durchaus einwandfreies Material, er gab die Tonhöhen wirklich richtig wieder auch die Tonhöhen jedes einzelnen Wortes, jeder Silbe lassen sich auf der phonographischen Platte festhalten . . . So kann man auch die musikalische Bewegung der Stimme beim Sprechen nach der phonographischen Platte ermitteln. Diese Tatsache veranlaßte mich, den Versuch zu machen, für das Studium der Tonhöhe in westsudanschen Sprachen den Phonographen zu verwenden.“ Über den Erfolg der Studie äußert sich HEINITZ in der Vorrede zuversichtlich: „An der in dieser Arbeit dargestellten Behandlung von Phonogrammen, die Sprachtexte wiedergeben, wird sich zeigen, welche außerordentliche Rolle der Phonograph in der Linguistik spielen kann. Das ist ja freilich längst erkannt worden, aber es wird doch offenbar, wie sich die Bearbeitung des so zur Verfügung gelangenden Materials sowohl in der Breite als auch in der Tiefe ausdehnen kann.“ Über diese Zuversicht findet man sich allerdings etwas enttäuscht, wenn gleich nachher (sub 1. Arbeitsübersicht) unter den Resultaten bezüglich der Eruiierung sinngebender Tonhöhen von dem (durch die Studie am meisten und sichersten geklärten) kordofannubischen Dair-Dialekt gesagt wird: „Für den Dair-Dialekt steht eine solche Bedeutung trotz des wenigen zur Verfügung stehenden Materials (auch aus anderen Gründen) wohl fest.“

Das Material wurde gelegentlich der MEINHOF'schen Expedition in den ägyptischen Sudan (Februar bis April 1914) aufgenommen und von HEINITZ nach seinen technischen Aufgaben zu Hamburg am „Phonetischen Laboratorium des Seminars für Kolonialsprachen“ verarbeitet. Wie MEINHOF schon in der früheren Veröffentlichung über seine „Studienfahrt nach Kordofan“ besonders eine festere Ansicht über die sprachliche Stellung des Kordofannubischen und damit einen Beitrag zur Lösung des nubischen Sprachproblems überhaupt hatte gewinnen wollen, so

scheint auch diese unter seiner Initiative und Mitarbeit zustande gekommene Studie allererst jenen Zwecken unterstellt worden zu sein. Für die endliche Feststellung sinngebender Tonhöhen im Dair bzw. deren schließlich definitive Annahme berufen sich MEINHOF und HEINITZ auf die aus andersgearteter Quelle stammenden Forschungsergebnisse von Prof. JUNKER und Dr. CZERMAK.

Die Methode wird sub 1. Arbeitsübersicht, 2. Einleitung und 3. Aufzeichnungsmethode beschrieben. Unter 4. Die Tonbewegung ist die Schwierigkeit behandelt, die sich aus dem Verhältnisse der Tonbewegung zur Tonhöhe für eine linguistische Phonogrammverwendung ergeben. Der Autor bekennt am Ende: „Solange man nun auf das Studium mechanischer Reproduktionen (Phonogramme usw.) angewiesen ist und die Tonbewegung nicht aus direkten Schwingungsaufnahmen von Larynx oder Cavum oris bearbeiten kann, ist es also wohl klug, die Konzession der rein subjektiven Beurteilung zu machen (S. 23).“ Nr. 5 folgt ein Verzeichnis der Walzen. Unter 6 werden „Die diakritischen Textzeichen“ und die „Texte mit Übersetzung“ angeführt. Es wird leider nur der kleinere Teil der Walzen besprochen, und zwar die Nrn. 1, 2, 5, 6, 9, 12. „An der Übersetzung der übrigen Texte wird noch gearbeitet (S. 28).“ Einen Großteil des Buches nehmen 7. die Notentafeln ein, die selbstredend mit großer Sorgfalt ausgearbeitet worden sind. In dem achten Teile werden die Notationen sehr eingehend besprochen. Eingestreut sind Untersuchungen der Rhythmik und der Akzentuierung; sie „haben zu manchen interessanten Beobachtungen geführt, die jedoch vorläufig keine Verallgemeinerung zulassen (S. 11)“. In der Schlußbetrachtung folgen diverse Bemerkungen. Die Studie schließt mit dem Vermerk des Autors: „Der Linguistik werden die Ausführungen in dieser Arbeit ja auch nur als Fingerzeig dienen, sie wird unter sorgfältiger Verwertung der hier erarbeiteten Mittel erst zu entscheiden haben, wie weit die tonlichen und die rhythmischen Verhältnisse Anspruch haben auf primäre oder nur auf sekundäre Bedeutung in den betreffenden Sprachen (S. 103).“

Methodisch dürfte es vielleicht etwas für sich haben, wenn die Übersetzung der Walzenteile mit dem Texte selber auf den Tafeln jedesmal gegeben worden wäre. Worin wir aber den größten Mangel des ganzen Unternehmens sehen, ist die lexikographische Vergleichungstendenz. Nicht sich folgendes Abhören und Aufnehmenlassen von Homonyma werden genügende Bürgschaft ihrer tonlichen Äquivalenz bzw. Differenz erbringen können; dazu müßten wohl logisch lückenlose Textkomplexe, in denen eben die verschiedenen Homonyma enthalten wären, verglichen und mehrfach gegeneinander gehalten werden. Physiologisch wird ja der Sprachmensch bei dem nackten und zeilenmäßigen Hersagen von Homonyma auf den psychologischen und letztlich logischen Differenzierungsgrund derselben reagieren. Auch wäre in jedem Falle sehr nützlich zu berücksichtigen, inwieweit nicht etwa für Homonyma einer Sprache die entsprechenden Worte aus einem verwandten Dialekte nach ihrem Toncharakter untersucht und vergleichsweise herangezogen werden könnten. Es wäre ferner nicht weniger wichtig, daß man sich im einzelnen Falle zunächst darüber befragte, ob nicht möglich ein Homonym zufolge morphologischer bzw. phonetischer Alteration (z. B. Reduktion, Trunkation, Elision) erst nachträglich seine tonliche Nuancierung empfangen habe. Nicht alle Homonyma sind ursprünglich solche gewesen. Selbst das Chinesische, wohl die ausgesprochenste Tonsprache, hat dafür Belege. Nicht nur die genetische Stellung der Konsonanzen, sondern vielleicht noch mehr die problematischen diphthongalen bzw. triphthongalen Vokalisierungungen einer früheren Sprachstufe kämen hier nach ihrer phonetischen restlichen Auswirkung zu beachten.

Die Beispiele aus dem Dair sind zu mangelhaft, als daß entschiedene Schlüsse oder gar weittragende Folgerungen daraus nicht den Stempel wissenschaftlicher Kühnheit in sich trügen. Bei 6 und 7 handelt es sich um Zweisilber; 8, 9 und 10 sind keine Homonyma im genauen Sinne, was der Anwendung der sonst schon schwachen Methode merklich Eintrag tun dürfte. Die S. 83 oben aufgestellte These scheint uns unzulänglich fundiert. Tonlänge und Tonstärke müßten in ihrem Verhältnisse zur Tonhöhe (und dann zur Tonmodulation) theoretisch intensiver und extensiver entwickelt und klargelegt werden (vgl. die Anm. S. 75: *tīr* und *tir*).

Da es sich um eine neue, in sich durchaus nicht wertlose Methode für die linguistische Forschung handelt, bedeutet eine so fleißige und immerhin geschickte Erstlingsarbeit eine willkommene und keine geringe wissenschaftliche Leistung.

Dr. A. DREXEL — Innsbruck.

Irle J. sen. *Deutsch-Herero-Wörterbuch.* Abhandlungen des Hamburger Kolonialinstituts. Bd. XXXII, VIII + 455 SS. Hamburg. L. FRIEDERICHSEN & Co. 1917.

Bei der Beurteilung eines wissenschaftlichen Werkes muß zunächst auch der Absicht des Autors Rechnung getragen werden. Dies gilt insbesondere von jeder lexikographischen Arbeit. Die lebende Sprache zumal kann nach ihrem Wortschatze in ganz verschiedener Weise behandelt werden; anders wird ein Wörterbuch ausfallen, das lediglich praktischen Zwecken dienen soll; anders wieder jenes, das ausschließlich für wissenschaftliche Erforschung der Sprache bestimmt ist. Es können auch beide Zwecke bis zu einem gewissen Grade mit größerem oder geringerem Geschick miteinander verbunden werden. Auch hier ist wieder ein Unterschied zu beachten, der zwischen Natursprache und Kultursprache besteht. Während ein Lexikon über eine Natursprache, sofern diese namentlich erst einigermaßen oder mehr bekannt zu werden beginnt und selbst nach ihren elementaren logischen und systematischen Funktionsbeständen untersucht werden muß, auch dann einen mehr weniger hohen wissenschaftlichen Wert besitzt, wenn eigentlich bloß praktische Brauchbarkeit beabsichtigt war, wird man für analoge Arbeiten über Kultursprachen schlechterdings keinerlei Bedeutung im Sinne einer möglichen Erweiterung der Spracherkennung (oder gar sonst welcher ethnologischer Erkenntnisse) beanspruchen wollen.

IRLE folgte in der Abfassung seines ziemlich umfangreichen Wörterbuches vor allem und hauptsächlich praktischen Zielen; doch spricht er die Hoffnung aus, daß sein Werk vielleicht „auch für die wissenschaftliche Erforschung der Herero-Sprache nicht ohne Wert sein könnte“ (Vorwort). Daß indes das Buch in erster Linie „den Weißen und Schwarzen, den Missionären, Beamten, Reisenden, Kaufleuten und Farmern und den Herero in Deutsch-Südwest-Afrika“ als praktischer Behelf seinen Dienst leisten soll, erhellt schon aus dem Umstände, daß der Autor den (nebenbei auch) leichteren Deutsch-Herero-Teil behandelt hat. Leider läßt er, jedenfalls zunächst und zumeist unter dem Drucke der Zeitverhältnisse, den zweiten (möglich für die Bantuistik noch begehrteren) Teil des Wörterbuches vorläufig nicht erscheinen. Es ist auch sehr wohl glaublich, daß dieser Teil noch eingehende und umfangreiche Arbeit verlangt. Unterdessen wird nicht nur der Praktiker, sondern gerade der Bantuforscher für den vorliegenden ersten Teil recht dankbar sein.

Wenn wir an erster Stelle die Vorteile von IRLE's Arbeit anmerken wollen, so muß die Reichhaltigkeit an Stichwörtern vorab erwähnt werden; nach der Angabe des Verfassers sind in dem Werke zirka 2000 neue Wörter aufgenommen. Eine Vergleichung mit den früheren bezüglichen Erscheinungen (besonders von VIEHE, BRINCKER, HAHN) belehrt über den ansehnlichen Fortschritt IRLE's. Für den praktischen Gebrauch ist es anzuerkennen, daß kein zu großes Gewicht auf Unterschachtelung des Materials unter allgemeinere und grundständliche Stichworte gelegt worden ist. Hier mußte eben das Interesse einer wissenschaftlich-theoretischen Systematik vor der schärferen Sichtbarmachung der einzelnen Wortbedeutung und deren raschen und selbständigen Brauchbarkeit etwas zurücktreten. Die reichlich eingestreute Phraseologie, wie sie vornehmlich dem gewöhnlichen Alltagsleben, der Bibelsprache, auch dem politischen und sozialen Amtsstil entnommen sind, ist einzuschätzen. Dem gelehrten Studium ist damit oft ein Faden zum Eindringen in den Geist der Sprache dargeboten; ab der Phraseologie einer Natursprache spiegelt sich immer ein Stück logisches und psychologisches Kolorit des Idioms und seines Volkes. Hieher sind ferner auch Hereroisierungen von fremden Wörtern und Sprachwendungen zu rechnen. Je natürlicher diese Einpflanzungen und Anpassungen geschehen, desto besser zeigen auch sie auf den Charakter der neuen „Mutter“. Was so zugleich für eine Umschaffung einer dialektischen Natursprache zu einem normativen geistigen Kulturideom gewonnen wird, hebt sich immer noch vorteilhaft genug von den Nachteilen eines derartigen Verstämmungsprozesses ab. Mit großem Fleiße und der Gewissenhaftigkeit eines Gelehrten hat IRLE sehr oft auf die Feinheiten der Bedeutungsdifferenzierung achtgehabt, wie sie unter den afrikanischen Natursprachen nicht zuletzt dem Bantu eignen. Diese Rücksichtnahme ist um so wertvoller, als sie öfters ethnologisches Material getroffen hat. Damit haben wir an einen dritten bedeutsamen Vorteil des IRLE'schen Wörterbuches gerührt. Die ethnologische Forschung ist oft genug an linguistische Ergebnisse gewiesen oder wird von diesen wenigstens sehr gefördert. Daher gehören die religiösen Namen, Ausdrücke aus dem sittlichen und gesellschaftlichen Leben, Bezeichnungen für Krankheiten, Heilpflanzen, Gerätschaften, Kleidungsstücke, Schmuckgegen-

stände, Bodenerzeugnisse und Produkte der industrialen und häuslichen Arbeit; ferner die Wörter für Naturerscheinungen, Naturwesen, Naturwirkungen. Auch die Ableitungen der Monatsbenennungen dürfen da erwähnt werden. Man vergleiche z. B. unter „Tote“: *omutuaere rua* (oder *ua tozondjupa zovati*) = einer, der durch bösen Segen des Gestorbenen in den Tod gerissen ist; oder s. v. Mensch, oder s. v. Gott. Eine Deutung des nach unserem Dafürhalten wichtigsten Gottesnamens der Herero „*Ndjambi*“ ist nicht versucht worden; allerdings würden dazu allgemeinere Bantu-Sprachkenntnisse vonnöten sein.

An Mängeln, die dem Buche noch anhaften, heben wir zuerst einige technische Unzulänglichkeiten hervor. Die Einordnung des Materials ist nicht immer mit der möglichsten Nützlichkeit geschehen; so wird z. B. Holzspan unter dem Stichwort Abschnitt aufgeführt, wiewohl ein etymologischer Zusammenhang der zwei Herero-Vokabeln nicht besteht, was eine solche Einordnung noch eher hätte rechtfertigen können. Gespiele wird unter Geselle i. d. B. v. Altersgenosse angeführt; für die nächste und eigentliche Bedeutung von Geselle ist kein Ausdruck genannt. Geisteskrank sein wird unter dem Substantiv: der Kranke, nicht unter krank (krank sein) erwähnt. U. ä. m. Für das Wort Gerölle ist auf „steinigt“ verwiesen; doch findet sich unter „steinig, steinicht“ keine Benennung für „Gerölle“. Für die Bedeutung hätten können die Wörter *omaue* und (dann auch) *oruua* genannt werden. Für „kränken“ müßten wohl zuerst *-pa*, *-e ohama* oder hernach noch *-hihamise* aufgeführt werden, während *-tjita*, *-i ovipo komundu* vor allem „schaden, beschädigen“ heißt. Kränken hat im Deutschen eine von „schaden“ zunächst und spezifisch verschiedene Bedeutung. Einige Stichworte, wie Kleinglaube, kurzherzig (= demütig), laß (und Laffheit), lebenssatt (= lebensmüde), nacharten u. a. m. wären besser weggeblieben, bzw. durch die angemessenen und gebräuchlicheren deutschen Wörter allein gegeben worden. Einige Bedeutungen sind vernachlässigt; so wird für „sicher“ (= gesichert, geschützt) keine Benennung klargelegt. Einen zweiten Mangel in der Bearbeitung des Stoffes erkennen wir in der mehrfachen Verfehlung etymologischer Reduktion. Nur drei Beispiele mögen hier genannt sein. Unter „Schöpfung“ (= das Geschaffene) wird *ouje*, *omauje* mit der Deutung „Inbegriff aller Dinge“ gebraucht. Mit *otjina* (= Ding) hat das Wort ersichtlich nichts zu tun; *ouje* bedeutet Welt, *omauje* „das, was die Welt ausmacht“ (*o + ma + ouje*). Beim Stichwort „Weltsinn“ lesen wir: „*ouparandu uouje*, von *oundu* und *-para* Herrschsucht (= Weltbreite)“. *Ou* ist indessen als Substantivierungspräformativ von nomina abstracta anzusehen (z. B. *ouhona-para* = das Herrschen); *ndu* halten wir zunächst für ein altes Afformativ, als welches es auf eine logische Wortwurzel zurückgehen mag; dem Afformativ selber weisen wir einen klassifikativen Sinn zu. *Onguruk'ena* (= Wiedehopf) wird als „Namennenner“ gedeutet (von *-ruka* [nennen] und *ena* [Name]). Allein uns scheint der mittlere Bestandteil des Wortes auf die Bedeutung „springen, hüpfen“ zurückgeführt werden zu müssen. Vgl. Suaheli: *-ruka* (= springen, aufspringen) und Herero: *-tuka pejuru* (= hüpfen). *O + ng(u)* ist mit dem schon im Urbantu herrschenden Tier-Präfix identisch. Näher übrigens als die IRLE'sche Deutung des Wortes läge vielleicht noch die mit Herero *otj-iuru* (= *otj*, *i-uru*), Schopf. Ethnologisches Material ist nicht immer verwertet worden. So hätten die Wochentage, ähnlich den Monatsnamen, können gedeutet werden. Montag z. B. *ejuva etenga* leitet sich von *-tenga* (den Anfang machen mit oder bei) her. Dialektforschung und sprachgeschichtliche Momente sind mehr unbeachtet gelassen. Ein paar Mal ist auf *Mbänderu* hingewiesen worden; so bei *-senina* durch *-seinina*. Unter „Frevel“ wird bei *oupikapike* auf „Sünde“ (vgl. dieses) hingewiesen, welche besondere Bedeutung das Wort den alten Hereros zuweist. Auf die Homonyma und Synonyma ist der Verfasser nicht weiter eingegangen. Namentlich ist auf eventuelle phonetische Unterscheidungsfragen der Homonyma keine Rücksicht genommen. Bei *orukura* (s. v. Schranke) macht IRLE die Bemerkung, daß dieses Wort dreierlei Bedeutung habe. Nur in einzelnen Fällen ist dem phonetischen Differenziale besondere Beachtung geschenkt worden, wie z. B. bei *-kuika* (s. v. Schläfe), wo der scharfe *k*-Laut vermerkt ist; ähnlich bei *omukaro*, wo hohes *a* angegeben wurde. Die Notierung solcher Mängel soll mehr ein Hinweis auf Verbesserungsmöglichkeiten als ein Tadel wider den Autor sein. Manches von dem, was wir beanstandet haben, lag möglich ja überhaupt außerhalb des von ihm vorgenommenen Arbeitsfeldes. Zudem wissen auch wir sehr wohl, daß man mit ungleich weniger Recht gegen ein Werk, wie es das IRLE's ist, mit ähnlicher Schärfe und Nachdringlichkeit dieselbe kritische Sonde heranbringen würde, wie sie etwa bei entsprechenden Veröffentlichungen auf indogermanischem Gebiete geltend gemacht wird.

IRLE hat mit seinem Herero-Wörterbuch nicht bloß ein vorzügliches praktisches Hilfsmittel für Missionierung, Kolonisierung und Kultivierung des Hererodistriktes geschaffen; er hat auch der linguistischen und ethnologischen Wissenschaft ein wertvolles Buch geschenkt.

Dr. A. DREXEL — Innsbruck.

Seler E. *Die Ruinen von Uxmal.* Berlin 1917. Mit 154 SS. 133 Abb. 36 Tafeln und einem Plan.

Die archäologischen Untersuchungen großen Stiles wie die vorliegende gehören zu den schwierigsten auf dem Gesamtgebiete der völkerkundlichen Forschung. Alle Hilfswissenschaften müssen beim Studium herangezogen werden, die Geschichte, die Ästhetik, die Technik, die spezielle Ethnologie und oft auch die Sprachwissenschaft.

Uxmal, im östlichen Yukatan, gehört nicht zu den ältesten Baudenkmälern. Die Anfänge der heute sichtbaren Gebäude reichen in das 10. Jahrhundert zurück. Der Stil ist mit Ausnahme weniger Teile typisch yukatekisch, die verwendeten Mittel sind reich, der Bau geschmackvoll und in seinen selbständigen Einheiten nicht an ein Schema gebunden. Wie an anderen Orten so zeigen sich auch hier verschiedene Bauperioden nicht nur für die ganze Reihe der Gebäude, sondern auch in der Ausgestaltung einzelner Objekte durch Umbauten. Man erkennt auch eine Zeit des Verfalles der Kunst aus der unpassenden Verwendung älterer Elemente zur Aufrichtung neuer Teile. Die letzten Generationen konnten die Werke ihrer kunstliebenden Vorfahren nicht mehr in würdigem Zustand erhalten.

Die Gebäude hatten wohl, wie an anderen Punkten Yukatans, einen doppelten Zweck. Sie bildeten eine befestigte Residenz und das Zentrum des Kultes der herrschenden Klasse, die mexikanischen Ursprunges gewesen zu sein scheint. Die „Fürsten“ waren aber, bevor sie Uxmal gründeten, im Lande schon längere Zeit heimisch.

Das erste Kultobjekt scheint der Regengott gewesen zu sein, und zwar in Mayaform wie nach dem Bilde der Mexikaner; aber auch der Planet Venus als Abendstern nahm eine hervorragende Stellung ein und der von ihm unzertrennliche Quetzalcoatl. Die dem letzteren gewidmete Fassade trägt viele astronomische Zeichen. Diese bringen das Himmelsgewölbe als Ganzes zur Darstellung und manches astronomische Detail, das zum größten Teil noch der Auslegung harrt. Unter den symbolischen Gebilden verdient Erwähnung das Bild eines Tempels mit großem offenen Tore, in dessen Öffnung zwei Jaguare sitzen, die sich aus anderen Vorkommnissen als Träger der Opferschale bestimmen lassen. Diese Darstellung nimmt den Ehrenplatz einer Hauptfassade ein, in der Mitte eines Frieses über dem mittleren Eingangstor. Die Figur entspricht den „Chacmool“-Bildern anderer yukatekischer Tempel. Am Ehrenplatz des vornehmsten aller Gebäude ist die gleiche Idee dadurch zum Ausdruck gebracht, daß sich in einer großen verzierten Opferschale das Bild einer sitzenden Gottheit befindet.

Wie durch die früheren ähnlichen Studien SELER's, so wird auch durch vorliegende die Überzeugung von der Leistungsfähigkeit in Kunst und Wissenschaft und von dem organisatorischen Talent der Völker des mittleren Amerika im Leser befestigt. Wenn einmal durch systematische Grabungen die historische Seite der Studien mehr hervorgetreten sein wird, dann dürfte sich auch das Interesse weiterer Kreise diesem vielversprechenden Gebiete intensiver zuwenden.

P. D. KREICHGAUER, S. V. D.

Frödin Otto und Nordenskiöld Erland. *Über Zwirnen und Spinnen bei den Indianern Südamerikas.* Göteborg 1918.

Die Verfasser haben mit Berücksichtigung der ganzen Literatur eine Darstellung des Verfahrens in Südamerika gegeben, die allen weiteren Studien, auch in anderen Weltteilen, als Grundlage dienen wird. Sie führen uns die zurückgebliebensten Stämme vor, die ihr Binde- und Nähmaterial nur aus Sehnen oder Hautstreifen darstellen, dann die fortgeschritteneren mit im wesentlichen zwei Arten des Spinnens: dem Bororotyp und dem Bakairityp, von denen sich jeder in mehrere Unterarten teilen läßt. Bei ersterem liegt die Spindel horizontal, bei letzterem bewegt

sie sich wie ein Kreisel auf einer Unterlage oder hängt völlig frei am Faden. — Man kann heute noch nicht entscheiden, ob Baumwolle zuerst in der Alten oder in der Neuen Welt gesponnen wurde. Für Indien geht unsere Kenntnis über gesponnene Baumwolle etwa auf das Jahr 800 v. Chr. zurück; in Südamerika sind die Kennzeichen des Alters noch zu wenig bekannt, um eine auch nur angenäherte Jahreszahl angeben zu können.

Es hat alle Reisenden überrascht, daß die Loslösung der Rohbaumwolle aus ihren Kapseln durch einen kleinen Bogen mit gespannter Schnur Asien und Amerika gemeinsam ist. Man vermutet, daß die Missionäre dieses praktische und höchst einfache Instrument aus Asien eingeführt haben, ein höheres Alter ist aber nicht ausgeschlossen. Selbst innerhalb des Kontinentes stellen sich der Gewinnung allgemeinerer Resultate Hindernisse in den Weg, da das Spinnen an sich und sogar die gegenwärtig herrschende Form bei manchen Stämmen nachweisbar in nachkolumbischer Zeit eingedrungen ist. Wertvolle Einzelheiten sind dagegen nicht selten. So spinnen in Guayana die Karäiben Fäden aus Baumwolle, die Arowaken aus anderen Fasern. Bei den Bororo und Köggaba spinnen nur Männer, sonst fast nur Frauen. Der Bororotyp des Spinnens erstreckt sich nur auf Baumwolle, ausnahmsweise auf Menschenhaar. Dieser Typ war aller Wahrscheinlichkeit nach einst viel weiter verbreitet als heute, er verlor sich besonders unter dem Einfluß der Inkaherrschaft. Ein einziger Stamm existiert, bei dem beide Haupttypen nebeneinander im Gebrauche sind. Die Drehrichtung des Fadens ist von der Spinnmethode nicht völlig bestimmt, jedoch gewinnt man durch den Bororotyp meist links gedrehte Fäden, ebenso durch die ihr nahestehende Form des Bakairityps. Der Bast wird fast immer rechts gedreht.

Der Wert der ganzen Studie wird wesentlich erhöht durch gute Abbildungen, durch zusammenfassende Tabellen und durch die gut angelegten Karten.

Legen wir nun an die Resultate der Verfasser den Maßstab, den P. W. SCHMIDT für Südamerika aufgestellt hat¹, so zeigt sich folgendes: Dem Süden und dem Südosten, den von höheren Kulturen am wenigsten beeinflussten Teilen des Kontinentes fehlt die Spindel prozentisch häufiger als den übrigen Gebieten. Das Fehlen am oberen Rio Negro und am Yapura im freimutterrechtlichen, also in einem der fortgeschrittensten Kulturkreise, kann nur auf das ungünstige feuchte Waldklima zurückgeführt werden. Unter dem 60. Grad westlicher Länge wäre wohl auf P. SCHMIDT's Karte die Zone der Gebiete mit ausgesprochenen Urkulturen ein wenig nach Norden vorzuschieben. Der Bororotyp des Spinnens kommt außerhalb der Zone von Völkern totemistischer Kultur nicht vor.

P. D. KREICHGAUER, S. V. D.

Avis.

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt.

Tous les livres envoyés à la direction seront brièvement indiqués ici. On en fera un compte rendu dans un des numéros suivants selon que le temps et l'espace le permettront. On ne retournera pas les livres qui n'ont pas été demandés.

- Adrian N. en A. C. Kruljt. „De Bare'e-Sprekende Toradja's van Midden-Celebes.“ (Derde Deel) VII+717 SS., 1 Karte, Folio, geb. Landsdrukkerij, Batavia 1914.
- Anneler H. „Quatemala in Loetschen.“ 91 SS., 26 Textbilder, Kleinoktav, ungeb., Preis Mk. 2.40. Akad. Buchhdlg. M. Drechsel, Bern 1916.
- Becker C. „Religion in Vergangenheit und Zukunft.“ 227 SS., Oktav, ungeb., Preis Mk. 2.—. Verlag H. Steinitz, Berlin 1915.
- Beckh H. „Buddhismus“ (Buddha und seine Lehre). Bd. I, II, 147+142 SS., geb., Preis à Mk. —.90. (Sammlung Götschen.) G. J. Götschen'sche Verlagsbuchhdlg., Berlin und Leipzig 1916.
- Bleher F. J. „Die Bodenverfassung Äthiopiens.“ 23 SS., Folio, ungeb. (S. aus H. 4, 5, 6 der „Zeitschrift für Kolonialrecht.“) Rud. Mosse, Berlin (o. J.).
- Bleher F. J. „Ein afrikanisches Soldatenvolk.“ 261—266 SS., 6 Abb., Folio, ungeb. (S. i. „Urania, Wochenschrift für Volksbildung“, VIII. Jhrg., Nr. 22.) Schriftl. u. Verw. Wien, I. Uraniastr. 1—3, 1915.

¹ „Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika“, Ztschr. f. Ethn., (1913), 1014—1124.

- Boné Fr. „Kultur und Rasse.“ VIII + 256 SS., mit einer Kurve im Text, Kleinfolio, ungeb. Verlag Veit & Comp., Leipzig 1914.
- Boissier A. „Le Culte de Diane en Suisse et l'origine du Fraumünster à Zürich.“ 72 SS., 12 Fig., Oktav, ungeb. Librairie Kundig, Genève 1916.
- Boissier A. „La Situation du Paradis Terrestre.“ 26 SS., 1 Karte, Oktav, ungeb. (S. „Le Globe, Organe de la Société de Géographie de Genève“, Tome cinquante-cinquième.) Librairie R. Burkhardt, Genève 1916.
- Brandstetter R. „Die Lauterscheinungen in den Indonesischen Sprachen.“ 99 SS., Folio, ungeb. (B. B.'s Monographien zur Indonesischen Sprachforschung XII.) Verlag der Buchhdlg. E. Haag, Luzern 1915.
- Brandstetter R. „Die Reduplikation in den indianischen, indonesischen und indogermanischen Sprachen.“ 83 SS., Oktav, ungeb. (Beilage zum Jahresbericht der Luzerner Kantonschule) 1917.
- Le Cœq A., v. mit einem Beitrag von O. v. Falke. „Volkskundliches aus Ost-Turkistan.“ VII + 72 SS., 25 Tfn., Großfolio, ungeb., Preis Mk. 25.—. (S. Königlich-Preussische Turfan-Expeditionen.) Verlag D. Reimer (E. Vohsen), Berlin 1916.
- Dahl E. „Nyamwezi-Wörterbuch.“ VIII + 696 SS., Großfolio, ungeb., Preis Mk. 25.—. (Abh. des Hamburgischen Kolonialinstituts, Bd. XXV.) L. Friederichsen & Co., Hamburg 1915.
- Demant-Hatt E. „Med Lapperne i Höjfeldet.“ 208 SS., Text-III., Folio, ungeb. (Lapperne och Deras Land, Skildringar och Studier II.) A.-B. Nordiska Bokh., Stockholm 1913.
- Dempwolff O. „Die Sandawe.“ 180 SS., 48 Abb. i. Text, Folio, ungeb. (Abh. des Hamburgischen Kolonialinstituts, Bd. XXXIV.) L. Friederichsen & Co., Hamburg 1916.
- Deutsche Bucherei zu Leipzig. „Denkschrift zur Einweihung der Deutschen Bucherei.“ 215 SS., 7 Abb., 16 Tfn., Folio, ungeb. Leipzig 1916.
- Drexl M. „Die Idealschrift.“ 46 SS., Kleinoktav, ungeb., Preis Mk. 1.80. Verlag der J. J. Lentner'schen Buchhdlg. (E. Stahl), München 1917.
- Fischer H. W. „Mittel-Sumatra [Sumatra III.]“ XXVII + 214 SS., 12 Tfn., Folio, ungeb. (Katalog des Ethnographischen Reichsmuseums, Bd. X.) Buchhdlg. u. Druck. vorm. E. J. Brill, Leiden 1916.
- Glaserapp H., v. „Die Lehre vom Karman in der Philosophie“ der Jainas nach den Karmagranthas dargestellt. 115 SS., Kleinfolio, ungeb. O. Harrassowitz, Leipzig 1915.
- Le Goff L. „Dictionnaire français-Montagnais“ LXVIII + 1058 SS., Folio, ungeb., Preis Mk. 15.—. Société St.-Augustin. Desclée De Brouwer & Cie., Lyon, Marseille, Rome 1916.
- Gorion bin M. J. „Der Born Judas. I. Bd.: Von Liebe und Treue.“ 376 SS., Oktav, geb. Insel-Verlag, Leipzig 1916.
- Grohmann A. „Berichte des Forschungs-Instituts für Osten und Orient in Wien.“ Folge 1, März-Juli, 26 SS., Oktav, ungeb. Sitz des Instituts: Wien, I. Mülkerbastei 10, 1916.
- Hajek L. „Soldatenlieder im Kriege 1914–1916.“ 10 SS., Kleinfolio, ungeb. (Sitzungsber. d. k. Akad. d. Wissensch., 42. Mittlg.) Verlag Holder, Wien.
- Hakky C. „Deutsch-Türkische Gespräche.“ 92 SS., Kleinoktav, geb., Preis Mk. 2.50. (Koch's Sprachführer, Bd. 16.) Koch's Verlag, Dresden, Leipzig 1916.
- Harnbruch P. „Natur.“ 1. Halbbd., XI + 458 SS., 108 Abb., 19 Lichtdrucktfn., 1 Karte, Großfolio, ungeb.; 2. Halbbd., VII + 314 SS., 338 Abb., 8 Lichtdrucktfn., Großfolio, ungeb. (G. Thilenius, „Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908–1916“, II. Ethnographie: B. Mikronesien, Bd. I.) (Hamburg, Wissenschaftliche Stiftung.) L. Friederichsen & Co., Hamburg 1914.
- Hatt G. „Moccasins and their Relation to Arctic Footwear.“ 151–250 SS., mit Textbildern, Oktav, ungeb. (S. Repr. from the Memoirs of the American Anthropological Association. Vol. III, Nr. 3, 1916.) Press of the New Era Printing Company Lancaster, P. A., Copenhagen 1915.
- Hatt G. „Kyst-og Inlandskultur i det arktiske.“ 284–290 SS., Folio, ungeb. (S. Saertryk af Geografisk Tidsskrift. 28. Bd., H. VIII., 1914.)
- Heinitz W. „Phonographische Sprachaufnahmen aus dem ägyptischen Sudan.“ 108 SS., 24 Tfn., Großfolio, ungeb., Preis Mk. 3.—. (Abh. des Hamburger Kolonialinstituts, Bd. XXXVIII.) L. Friederichsen & Co., Hamburg 1917.
- Held L. H. „Deutsche Bibliographie des Buddhismus.“ VIII + 190 SS., Folio, ungeb., Preis Mk. 12.—. H. Sachs Verlag, München 1916.
- Helmling A. „Umschreibung der türkischen Übungsstücke in Lateinschrift.“ 49 SS., Kleinoktav, ungeb. (Jehliitschka, Türkische Konversationsgrammatik.) Verlag J. Groß, Heidelberg 1916.
- Herder'scher „Jahresbericht 1916.“ 84 SS. (Nachtrag zum Haupt-Katalog 1913.)
- Hestermann F. „Die Suffixe im Lykischen.“ 192–237 SS., Oktav, ungeb. (S. i. „Le Monde Oriental“, X, 1916.)
- Horwitz H. Th. „Beiträge zur außereuropäischen und vorgeschichtlichen Technik.“ 169–189 SS., Folio, ungeb. (S. Beilage zur Geschichte der Technik und Industrie, 7. Bd., 1916.) Verlag J. Springer, Berlin 1916.
- Hüsing G. „Was ist Orient?“ 6 SS., Oktav, ungeb. (S. aus den Berichten des Forschungsinstituts für Osten und Orient, Wien, Folge 2.) Wien 1916.
- Jahresbericht des Frankfurter Vereins für orientalische Sprachen vom 1. Oktober 1913 bis 30. September 1915 mit 4 Abb. 47 SS., Oktav, ungeb. Verlag J. St. Goar, Frankfurt a. M. 1916.
- Jahresbericht der Österreichischen Gesellschaft für exp. Phonetik. III. Vereinsjahr 1915/16.
- Jahresbericht über die ethnographische Sammlung in Bern 1915. 15 SS., Oktav, ungeb. Buchdruck. K. J. Wyss Erben, Bern 1916.

- Jayaboli H. H. „Java.“ 2. Teil, XXI + 244 SS., 12 Tfn., Folio, ungeb. (S. Katalog des ethnographischen Reichsmuseums, Bd. XI.) Buchhdlg. u. Druck. vorm. E. J. Brill, Leiden 1916.
- Klinckowstroem C. v., Gf. „Geschichtsblätter für Technik, Industrie und Gewerbe.“ Heft 1-3, Bd. 3, 1916, 80 SS., Quart, ungeb. Zillessen Verlag, Berlin 1916.
- Knabenhaus A. „Der Krieg bei den Naturvölkern.“ 81 SS., Oktav, ungeb. (S. aus dem XVI. Jahresbericht, der Geog.-Ethn. Gesellschaft, Zürich 1915/16.) F. Lohbauer, Zürich 1917.
- Koch-Grünberg Th. „Vom Roroima zum Orinoco.“ I. Bd.: X + 406 SS., 6 Volltfn., 109 Abb. in Lichtdruck, 1 Karte, Folio, geb. D. Reimer (E. Vohsen), Berlin 1917. II. Bd.: XI + 318 SS., 6 Tfn., Lex.-Oktav, geb. D. Reimer (E. Vohsen), Berlin 1916.
- Kollmann J. „Termitengänge im Schädeldach zweier amerikanischer Pygmäen.“ (S. Archiv für Anatomie und Physiologie, Anatom. Abt. Suppl.) 1915.
- Kostrzewski J. „Groby grzebalne (szkieletowe) z początku epoki brązowej w Wielkopolsce.“ Okr. I-II. Monteliusa. 15 SS., 7 Tfn., Oktav, ungeb. (S. Odbitka z Rocznika Towarzystwa Przyjaciół Nauk.) Czcionkami Drukarni Dziennika Poznańskiego, Poznań 1916.
- Kostrzewski J. „Siedlema i Okolica pod Względem Archeologicznym.“ Szkic Monograficzny. 27 SS., Oktav, ungeb. (S. Odbitka z Rocznika Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Rocznik XLIV.) Czcionkami Drukarni Dziennika Poznańskiego, Poznań 1917.
- Krämer-Bannow Ells. „nebst wissenschaftlichen Anmerkungen von Aug. Krämer.“ „Bei kunstsinnigen Kannibalen der Südsee.“ Wanderungen auf Neu-Mecklenburg 1908-1909. XV + 284 SS., 142 Federzeichnungen, 7 Karten, 8 Lichtbilder, Oktav, geb., Preis Mk. 6.—. D. Reimer (E. Vohsen), Berlin 1916.
- Krueger F. „Über Entwicklungs-Psychologie, ihre sachliche und geschichtliche Notwendigkeit.“ X + 232 SS., Folio, ungeb., Preis Mk. 9.—. Verlag Wilh. Engelmann, Leipzig 1915.
- Kuhn E. zum 70. Geburtstag. „Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients.“ XXV + 528 SS., Folio, ungeb. Verlag M. H. Marcus, Breslau 1916.
- Ku Hung-Ming. „Der Geist des chinesischen Volkes.“ 181 SS., Oktav, ungeb., Preis Mk. 3.50. Verlag E. Diederichs, Jena 1916.
- Kunike H. „Jaguar und Mond in der Mythologie des andinen Hochlandes.“ 24 SS., Quart, ungeb. O. Harrassowitz, Leipzig 1915.
- Kunike H. „Goldaltertümer der Chibcha.“ 10 SS., 9 Tfn., Großfolio, ungeb. (S. aus „Internationales Archiv für Ethnographie“, Bd. XXIV.) Buchhdlg. u. Druck. vorm. E. J. Brill, Leiden 1916.
- Kunike H. „Visnu, ein Mondgott.“ 5-15 SS. „Nachtrag zu Jaguar und Mond in der Mythologie des andinen Hochlandes.“ 15-17 SS. „Amerikanische und asiatische Mondbilder.“ 18-37 SS., Folio, ungeb. (Mytholog. Bibliothek 16: Sammelheft.) (o. J.).
- Kurzer Führer durch die Vorgeschichtliche Abteilung des Gräfl. Mielżyński'schen Museums der Posener Gesellschaft der Freunde der Wissenschaften. 26 SS., Kleinoktav, ungeb. Verlag des „Towarzystwa Przyjaciół Nauk“ o. V. Gebrüder Winiewicz, Posen 1917.
- Lanfer B. „Chinesische Schattenspiele.“ XXIV + 442 SS., Großfolio, ungeb. (S. aus Abh. d. kgl. Bayr. Ak. d. Wissensch., XXVIII. Bd., 1. Abh.) G. Franz'scher Verlag (J. Roth), München 1915.
- Lanfer B. „The Diamond, a Study in Chinese and Hellenistic Folk-Lore.“ 75 SS., Folio, ungeb. (S. Field Museum of Natural History Publication 184, Anthropological Series, Vol. XV, Nr. 1.) Chicago 1915.
- Lehmann F. B. „Mana.“ Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung auf ethnologischer Grundlage. 60 SS., Oktav, ungeb. (Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Universität Leipzig.) Spamer'sche Buchdruck., Leipzig 1915.
- Mason J. A. „The Mutsun Dialect of Costaswan based on the Vocabulary of de la Cucota.“ 399-472 SS., Folio, ungeb. (S. Univ. of Calif. Publ. Am. Arch. and Ethnology. Vol. XI, Nr. 7.) Univ. of California Press., Berkeley 1916.
- Meinhof C. „Eine Studienfahrt nach Kordofan.“ 134 SS., 18 Tfn., 61 Textbilder, Großfolio, ungeb. (Abh. des Hamburgischen Kolonialinstituts, Bd. XXXV.) L. Friederichsen & Co., Hamburg 1916.
- Meyer H. „Die Barundi.“ XIV + 215 SS., 1 farbige Karte, 32 Lichtbilder, 23 Tfn., 19 Textbilder, Großfolio, geb., Preis Mk. 12.—. (Königl. Sächs. Forschungsinstitute in Leipzig, Institut. f. Völkerkunde, 1. R.: Ethn. u. Ethnol. 1. Bd.) O. Spamer, Leipzig 1916.
- Michels V. „Über Begriff und Aufgaben der deutschen Philologie.“ 26 SS., Folio, ungeb., Preis Mk. 1.20. (Rede gehalten zur Feier der akademischen Preisverteilung in Jena, am 24. Juni 1916.) Gustav Fischer, Jena 1917.
- Müller W. (Wismar). „Yap.“ 1. Halbb., XVIII + 860 SS., 392 Abb. i. Text, 1 Panorama, 70 Lichtdrucktfn., 1 Karte, Großfolio, ungeb. (G. Thilenius, „Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908-1910“, II. Ethnographie: B. Mikronesien, Bd. 2.) (Hamburg, Wissenschaftl. Stiftung.) L. Friederichsen & Co., Hamburg 1917.
- Németh J. „Türkische Grammatik.“ Geb., Preis Mk. —.90. (Sammlung Götschen.) (Götschen Verlag, Leipzig 1916.
- Németh J. „Türkisch-deutsches Gesprächsbuch.“ 106 SS., Kleinoktav, geb., Preis Mk. 1.—. (Sammlung Götschen, Nr. 777.) Götschen Verlag, Leipzig 1917.
- Nieuwenhuis A. W. „Die Wurzeln des Animismus.“ 87 SS., 4 Tfn., (Großfolio, ungeb. (S. aus Supplement zu Bd. XXIV von „Internationales Archiv für Ethnographie.“) Buchhdlg. u. Druck. vorm. E. J. Brill, Leiden 1917.

- Nordenskiöld E., Frh. v.** „Die Bevölkerungsbewegung unter den Indianern in Bolivien.“ 108—112 SS., Oktav, ungeb. (S. aus Dr. A. Petermann's Mitteilungen aus Justus Perthes' Geographischer Anstalt, 63. Jahrg., April-Heft 1917.)
- Oesterreich T. K.** „Einführung in die Religionspsychologie als Grundlage für Religionsphilosophie und Religionsgeschichte.“ 156 SS., Oktav, ungeb., Preis Mk. 5.—. E. S. Mittler & Sohn, Berlin 1917.
- Pandecten van het Adatrecht. III.** „Het inlandsch bezitrecht van grond en het bewerkingsrecht van grond.“ X + 553 SS., Oktav, ungeb., Preis Fl. 5.50. („Koloniaal Instituut“ te Amsterdam, Mededeel. No. IV, Afdeel. Volkenkunde Nr. 2.) J. H. de Bussy, Amsterdam 1916.
- Pfeiffer L.** „Die steinzeitliche Muscheltechnik und ihre Beziehungen zur Gegenwart.“ VIII + 334 SS., 332 Textbilder, Folio, ungeb., Preis Mk. 15.—. Verlag Gustav Fischer, Jena 1914.
- Pösch E.** „Phonographische Aufnahmen in k. u. k. Kriegsgefangenenlagern.“ 6 SS., Oktav, ungeb. (Sitzungsber. d. k. Akad. d. Wissensch.; 41. Mittlg.) A. Hölder, Wien 1916.
- Ried H. A.** „Zur Anthropologie des abflußlosen Rumpfschollenlandes im nordöstlichen Deutsch-Ostafrika.“ VII + 295 SS., 14 Textbilder, 14 Lichtbilder, Folio, ungeb., Preis Mk. 10.—. (Abhandlung des Hamburgischen Kolonialinstituts, Bd. XXXI.) L. Friedrichsen & Co., Hamburg 1915.
- Rosen E., v.** „Träskfolket.“ Ivenska Rhodesia-Kongo-Expeditionenens. 468 SS., 8 Kartor, 78 Planscher och 401 Figuror i Texten. (Ethnograf. Forskningsresultat.) A. Bonniers Förlag, Stockholm 1916.
- Schäfer D.** „Karte der Länder und Völker Europas, Volkstum und Staatenbildung.“ 1 Karte, Preis Mk. 2.—. D. Reimer (E. Vohsen), Berlin.
- Scherman L.** „Berichte des K. Ethnographischen Museums in München, VI (1914/1915).“ 310—327 SS., 1 Tfn., 18 Textbilder, Oktav, ungeb. (S. aus dem Münchner Jahrbuch der Bildenden Kunst, 1914/1915, IV. Vierteljahrsheft.) Verlag Georg D. W. Callwey, München 1914/1915.
- Schlaginhaufen O.** „L'Indice Cefalico in Alcuni Gruppi Umani della costa settentrionale della Nuova Guinea.“ 12 SS., Folio, ungeb. (S. Dal volume giubilare in onore di Giuseppe Sergi, vol. XX della Rivista di Antropologia.) Presso la Sede della Società, Roma 1916.
- Schmeltz und De Jong.** „Ethnographisches Album von dem Stromgebiet vom Congo.“ von J. Marquorst. Platt. 200, 206, 208—211, 215—219, 221—242; 242 Lichtbilder, Preis Fl. 20.—. Verlag Nijhoff, 's-Gravenhage 1914—1916.
- Schroeder L., v.** „Arische Religion.“ I. Bd.: Einleitung. Der altarische Himmels Gott, das höchste gute Wesen. VIII + 618 SS., Folio, geb. H. Haessel's Verlag, Leipzig 1914. II. Bd.: Naturverehrung und Lebensfeste. VII + 707 SS., Folio, geb. H. Haessel's Verlag, Leipzig 1916.
- Schultz A.** „Landeskundliche Forschungen im Pamir.“ VIII + 231 SS., 66 Abb. auf 37 Tfn., 60 Fig. im Text, 4 Karten. (Abhandlung des Hamburgischen Kolonialinstituts, Bd. XXXIII.) L. Friedrichsen & Co., Hamburg 1916.
- Schwiedland E.** „Anfänge und Wesen der Wirtschaft.“ 24 SS., Oktav, ungeb. (Vorlesung, gehalten an der Technischen Hochschule in Wien.) Manz'sche k. u. k. Hof-, Verlags- und Univ.-Buchhdlg., Wien und Leipzig 1917.
- Seidenstücker K.** „Südbuddhistische Studien.“ 114 SS., 40 Tfn., 11 Textbilder, 1 Plan. Verlag Lütke & Wulff, Hamburg 1916.
- Söderblom N.** „Das Werden des Gottesglaubens.“ XII + 397 SS., Oktav, ungeb. (Deutsche Bearbeitung von R. Stäbe.) J. C. Hinrichs Buchhdlg., Leipzig 1916.
- Steinmann G.** „Die Eiszeit und der vorgeschichtliche Mensch.“ 106 SS., Kleinoktav, geb., Preis Mk. 1.50. (Aus „Natur und Geisteswelt“, Bd. 302.) Verlag Teubner, Leipzig und Berlin 1917.
- Stichel B.** „mit einem Geleitwort von Dr. Fr. Stuhlmann.“ Die Zukunft in Marokko.“ 99 SS., 1 Karte, Quart, ungeb., Preis Mk. 1.—. D. Reimer (E. Vohsen), Berlin 1917.
- Taeschner F. D.** „Moderne türkische Texte.“ 55 SS., Kleinoktav, ungeb., Preis Mk. 1.50. K. J. Trübner, Straßburg 1916.
- Thilenius G.** „Das Hamburgische Museum für Völkerkunde.“ V + 174 SS., Großfolio, ungeb. (Beiheft zu Bd. 14 der Museumkunde.) Verlag G. Reimer, Berlin 1916.
- Torezzyner H.** „Die Entstehung des semitischen Sprachtypus.“ I. Bd., XXIII + 800 SS., Folio, ungeb., Preis K 16.—. Verlag R. Löwit, Wien 1916.
- Turl J.** „Muittalus Samid Birra.“ En Bog om Lappernes Liv. IV + 266 SS., 14 Tfn., Folio, ungeb. A.-B Nordiska, Bokh., Stockholm, Graebes, Bogtrykkeri, København 1911.
- Uhlenbeck C. C.** „Het passieve Karakter van het verbum transitivum of van het verbum actionis in Talen van Noord-Amerika.“ (S. Kgl. Akad. van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, 5. Reeks, Deel II.) John Müller, Amsterdam 1916.
- Walde H.** „Berichte aus dem Knopf-Museum 1917.“ 81 SS., Folio, ungeb. Prag-Wyschowitz 1917.
- Weber N.** „Im Lande der Morgenstille.“ XII + 458 SS., 24 Farbentfn., 26 Vollbilder, 279 Abb. i. Text, 1 Karte, Oktav, geb., Preis Mk. 18.—. Verlag K. Seidel, München 1915.
- Weule K.** „Vom Kerbstock zum Alphabet.“ 95 SS., mit Abb. nach Orig.-Aufnahmen und -Zeichnungen von P. Lindner, Kleinfolio, ungeb., 6. Aufl., Preis Mk. 1.—. („Kosmos“, Gesellschaft der Naturfreunde.) Franckh'sche Verlagshdlg., Stuttgart 1915.
- Weule K., Bethe E., Schmiedler B., Doren A. und Herre P.** „Kulturgeschichte des Krieges.“ 118 SS., Kleinoktav, geb., Preis Mk. 1.20. (Aus „Natur und Geisteswelt“, Bd. 561.) Verlag und Druck. B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1916.
- Weule K.** „Der Krieg in den Tiefen der Menschheit.“ 156 SS., mit Abb. nach Orig.-Zeichnungen von P. Lindner, Kleinoktav, ungeb., Preis Mk. 2.—. („Kosmos“, Gesellschaft der Naturfreunde.) Franckh'sche Verlagshdlg., Stuttgart 1916.

- Weyhmann H., mit einem Geleitwort von G. Thilenius. „Unsere Südsee.“ 66 SS., 20 Abb. auf 16 Tfn., Oktav, ungeb., Preis Mk. —.75. D. Reimer (E. Vohsen), Berlin 1917.
- Wulff E. „Den Oldjavanske Wirátaparwa og dens Sanskrit-Original.“ 270 SS., Oktav, ungeb. (Bidrag til Mahábhārata-Forskningen.) E. Wiene's Bogh., København 1917.
- Wandt W. „Völkerpsychologie.“ Sprache, Mythos und Sitte. Bd. VII: Die Gesellschaft, I. Teil. VIII+438 SS., Folio, ungeb. A. Kröner's Verlag, Leipzig 1917. Bd. VIII: Die Gesellschaft, II. Teil. VI+844 SS., Folio, ungeb. A. Kröner's Verlag, Leipzig 1917.

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

Archiv für Anthropologie. N. F. Bd. XV. Heft 5. 1917.

XVII. F. W. Elsner, Die Unterkiefer der spätdiluvialen Fundstätte „Hohlerfels“ bei Nürnberg und ihre rassenmorphologische Bedeutung. — XVIII. J. Irlé sen., Die Religion der Herero.

Archiv für Religionswissenschaft. Bd. XIX. Heft 1. 1918.

G. Wissowa, Interpretatio Romana. Römische Götter im Barbarenlande. — M. P. Nilsson, Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes. — F. Boll, Oknos. — O. Welinreich, Religiöse Stimmen der Völker. — Aion in Eleusis. — F. Boll, Zu Holls Abhandlung über den Ursprung des Epiphaniensfestes. — R. Bultzenstein, Zur Religionspolitik der Ptolemäer. — W. Spiegelberg, Das Isis-Mysterium bei Firmicus Maternus. — K. Preisendanz, Ein Pseudo-Moses. — E. Schröder, „Walburg, die Sybille“.

Baeßler-Archiv. 1917.

Beiheft VIII: F. Staschewski, Die Bajangi, überarbeitet und herausgegeben von B. Ankermann. — Bd. VI. Heft 3: A. Bernhardt, Chinesische Stempel. — A. v. Le Coq, Bemerkungen zur türkischen Falknerei (Nachtrag). — Eine Liste osttürkischer Pflanzennamen. — H. Jorgensen, Indices zu Grünwedels „Die Geschichte der vierundachtzig Zauberer“. — Ein Bild zur Sumagarthalegende.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl.-Indie.

Bd. 73. Heft 1. 1917: H. Kern, Zang I—III van 't Oudjavaansche Ramayana in vertaling. — N. J. Krom, De herkomst van den Minto-steen. — J. de Hullu, Lijst van errata in het opstel van W. Dunnebiel: De voornaamwoorden in het Bolaang Mongondouch. — Heft 2: C. Snouck Hurgronje, J. H. C. Kern. 6. April 1883 bis 4. Juli 1917. — H. Kern, Zang IV—V van 't Oudjavaansche Ramayana in vertaling. — C. Snouck Hurgronje, Een belangrijk document betreffende den Heiligen Oorlog van den Islam (1914) en eene officiële correctie. — Heft 3 und 4: T. van Erp, Eenige mededeelingen betreffende de beelden en fragmenten van Barboedoer in 1896 geschonken aan Z. M. den Koning van Siam. — M. Joustra, Verschillende verbodsbepalingen, eertijds bij de Heidensehe Bataks der Tobascha landen van kracht. Uit het Tobasch vertaald. — B. Hoetlink, So Bing Kong. Het eerste hoofd der Chineezee te Batavia (1619—1636). — P. H. van der Kemp, P. T. Chassé's werkzaamheid als commissaris voor de overneming van Makassar en onderhoorigheden gedurende September-October 1816, blijkens eenige van hem uitgegane en nog niet uitgegeven rapporten. — H. Kern, Zang VI van 't Oudjavaansche Ramayana in vertaling. — Barhala. — Een en ander over Koning Jayabhaya. — Bd. 74 Heft 1 und 2. 1918: G. P. Rouffaer, Oudheidkundige opmerkingen. — J. Ph. Vogel, The Yupa inscriptions of King Mulavarma, from Koetei (East Borneo). — Alb. C. Kruyt, Measa, eene bijdrage tot het dynamisme der Bare's-sprekende Toradja's en enkele omwonende volken. — N. Adriani, Naschrift op het artikel Measa van A. C. Kruyt. — Ph. S. v. Ronkel, Dravidische volksnamen op Sumatra. — H. T. Damsté, Atjéhsche kwikleer.

De Aarde en haar Volken.

53. Jahrg. Heft 4. April 1917: M. E. Hume-Griffith, Achter den sluier in Perzië en Turksch Arabië. — T. L. Pennell, Onder de wilde stammen op de grenzen van Afghanistan. — Heft 5. Mei 1917: T. L. Pennell, Onder de wilde stammen op de grenzen van Afghanistan. — Uitlander, Een en ander over het dorpsleven in Transvaal. — De Fakira van Indië. — Heft 6. Juni 1917: G. Bertolini, De ziel van het Noorden. — L. Saad, Zestien jaar als quarantaine-arts in Turkije. — Heft 7. Juli 1917: L. Saad, Zestien jaar als quarantaine-arts in Turkije. — M. Moszkowski, Lange nieuwe wegen door Sumatra (Ontdekkingsreizen in Midden-Oost-Sumatra) (1907). — Heft 8. Augustus 1917: M. Moszkowski, Lange nieuwe wegen door Sumatra (Ontdekkingsreizen in Midden-Oost-Sumatra). — Smyrna, Klein Azië's mooiste stad. — Heft 9. September 1917: F. Krause, In de wildernissen van Brazilië. — Heft 10. October 1917: F. Krause, In de wildernissen van Brazilië. — Heft 11. November 1917: F. Spelser, In het oerwoud en bij de kannibalen op de Nieuwe Hebriden. — Heft 12. December 1917: F. Spelser, In het oerwoud en bij de kannibalen op de Nieuwe Hebriden. — T. H. Uzzel, Samarkand, de stad van Tamerlan. — 54. Jahrg. Heft 1. Januari 1918: J. Fabius, Zes maanden in Albanië. — Heft 2. Februari 1918: J. Fabius, Zes maanden in Albanië. — Heft 3. Maart 1918: J. Fabius, Zes maanden in Albanië. — Heft 4. April 1918: J. van Drielt, Dagboek van mijne reis door het binnenland van Honduras naar Guatemala. — F. Spelser, In het oerwoud en bij de Kannibalen op de Nieuwe Hebriden. — Heft 5. Mei 1918: F. Spelser, In het oerwoud

en bij de Kannibalen op de Nieuwe Hebriden. — Heft 6. Juni 1918: W. Warfield, Sardes en de aldaar opgegraven tempel van Kybele. — R. Spanjaard, Corinthe. — Heft 7. Juli 1918: J. W. Langeler en L. A. C. M. Doorman, Nieuw-Guinee en de exploratie der „Meervlakte“ 1913—1915.

De Indische Gids. Bd. XXXIX. Nr. 4. April 1917.

C. E. Barre, Het Rasenvraagstuk in de Reeltvorming in de Gouvernementsfeer op Java. — D. Habbema, Een en ander over Apo Kajan. — Feestvreugde. (Uit nagelaten papieren van den Heer C. A. van Affelen van Saemsfoort, in leven Assistent-Resident op de Buitenbezittingen.) — P. Brundell, Liefdeleven onder de palmen.

Internationales Archiv für Ethnographie. 1917.

Bd. XXIV. Heft 3 u 4: J. P. B. de Josselin de Jong, The Praecolumbian and Early Postcolumbian Aboriginal Population of Aruba, Curaçao and Bonaire. — H. Kunke, Okzipital- und Gesichtswinkel altindianischer Schädel. — J. P. B. de Josselin de Jong, A new Ethnological method. — Supplement zu Bd. XXIV: A. W. Neuenhuls, Die Wurzeln des Animismus, eine Studie über die Anfänge der naiven Religion, nach den unter primitiven Malaien beobachteten Erscheinungen.

Katalog des ethnographischen Reichsmuseums in Leiden. 1916.

Bd. X: H. W. Fischer, Mittel-Sumatra (Sumatra III). — Bd. XI: H. H. Juynboll, Java (II. Teil).

Mededeelingen van wege het Nederlandsch Zendinggenootschap.

Bd. 61. Heft 2. 1917: L. Bodaan, Een Bataksche Perkara. — J. A. F. Schut, Het Feminisme op Boeroe. — Heft 4: H. J. Stokking, Over het Oud-Talaoetsche Huwelijk. — B1. 62. Heft 1. 1918: J. A. F. Schut, Het huwelijk bij de Géb' emliar op Boeroe — Heft 2: J. A. F. Schut, Het huwelijk bij de Géb' emliar Boeroe (Vervolg). — H. Klein, De bekeering van den animistischen heiden. — H. van der Klift, Mededeelingen over de taal van Mekongga.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien.

Bd. XLVII. Heft 1—3. 1917: R. Frh. v. Heine-Geldern, Kopfgagd und Menschenopfer in Assam und Birma und ihre Ausstrahlungen nach Vorderindien. — Heft 4: R. Pöch, III. Bericht über die von der Wiener Anthropologischen Gesellschaft in den k. u. k. Kriegsgefangenenlagern veranlaßten Studien. — F. Heger, Schädelkultus der Dayak und anderer Stämme des malaiischen Archipels. — Finsch. — R. Pöch, R. Wallaschek. — Heft 5—6: J. Szombathy, Funde der ersten Eisenzeit aus Apulien. — M. Hoernes. — Bd. XLVIII. Heft 1—3. 1918: F. v. Luschan, Zusammenhänge und Konvergenz. — G. Kyrle, Siedlungs- und Volkskundliches aus dem wolhynischen Poljesie. — R. Pöch, IV. Bericht über die von der Wiener Anthropologischen Gesellschaft in den k. u. k. Kriegsgefangenenlagern veranlaßten Studien.

Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königl. Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. XIX. Jahrg. 1916.

Erste Abt.: Ostasiatische Studien. — E. Wohlgemuth, Über die chinesische Version von Asvaghosa's Buddhacarita. Fo-so-hing-tsan. — E. Schmitt, Taoistische Klöster im Lichte des Universums. — A. Bernhardt, Li T'ai-po. — H. Thomsen, Geographisches Lehrbuch für die niederen Volksschulen Japans (herausgegeben vom Ministerium des Unterrichts). Ein Beitrag zur pädagogischen Literatur Japans. — Zweite Abt.: Westasiatische Studien. — J. Sperber, Das Schreiben Muhammads an die Stämme Arabiens. — F. J. Bleber, Geschichte der Könige von Kaffi. Überlieferungen der Kaffitscho oder Gongga. — M. Hartmann, Aus der neueren osmanischen Dichtung. — Dritte Abt.: Afrikanische Studien. — R. Fretzke, Lieder fahrender Haussaschüler. — E. Funke, Die Stellung der Haussasprache unter den Sprachen Togos. — I. Bellon, Personen- und Ortsnamen der Tschil-Neger.

Nederlandsch-Indië Oud & Nieuw.

1. Jahrg. Nr. 11. Maart 1916: G. Krause, Lijkverbranding op Zuid-Bali. — Nr. 12. April 1916: A. H. Blaauw, Tjibodas. — J. G. Huyser, Ornament van Indisch Koperwerk. — Een Oud-Javaansche Djimatwapen. — Het vervaardigen van Krissen. — A. H. Blaauw, De Pisang. — Th. B. van Lelyveld, De Indische Bouwkunst en Kunstnijverheid, Oud en Nieuw. — 2. Jahrg. Nr. 1. Mei 1917: Terugblik op de Bali-Tentoonstelling. — J. G. Huyser, Het vervaardigen van Krissen. — Nr. 4. Augustus 1917: J. H. Abendanon, J. H. C. Kern. — N. J. Krom, Beschrijving der Hindoe-Oudheden in de Verzameling van Indonesische en Chinese Kunst te Leeuwarden. — J. G. Huyser, Ornament van Indisch Koperwerk (Slot). — A. H. Blaauw, Komkommervruchten. — Noto Soeroto, Ganésa. — Nr. 5. September 1917: T. J. Bezemer, Plechtigheden en gebruiken bij en na de begrafenis in den Oost-Indischen Archipel. — Nr. 6. October 1917: T. J. Bezemer, Plechtigheden en gebruiken bij en na de begrafenis in den Oost-Indischen Archipel. — Nr. 7. November 1917: J. F. Snelleman, Het Ethnologisch Museum van Rotterdam. — W. K. A. Burghardt, Molati. — T. J. Bezemer, Een nieuwe leerstoel voor koloniale volkenkunde. — Nr. 8. December 1917: G. Krause, Eenige stukken Balineesche Kunst. — J. P. Kleiweg de Zwaan, Kunstmatige Schedelvervorming bij den Inlanders van den Indischen Archipel. — 3. Jahrg. Nr. 10. Februari 1918: H. J. Voskuil, Iets over de Bewoners van Midden-Timor. — G. Krause, Iets over de schoonheid van Balische vrouwen. De vervaardiging van Krissen. — N. J. Krom, De Javaansche Oudheden in het Museum te Zwolle. — Nr. 11, Maart 1918 H. F. E. Visser, Over de waardeering der Leidsche Pradijnjaparamita. — A. Lafaber Jr., Een Bataksch ideaal van vrouwelijke schoonheid. — De vervaardiging van Krissen. —

Nr. 2. Juni 1918: R. M. Soetatmo Soerio Koesoemo, Kangdjeng Sultan Agoeng als wijsgeer (Praboe Pandita Tjakra Koesoema, bijgenaamd „De Croote“ (Agoeng) Konning van Java 1618—1645). — J. G. Numans, Een en ander over Irrigatiwerken op Java. — C. Spat, De Rijkssieraden van Loewoe.

Orientalistische Literaturzeitung. (Leipzig.)

20. Jahrg. Nr. 3. März 1917: S. Geller, Die Rezension von „Ištars Höllenfahrt“ aus Assur (Schluß). — Nr. 4. April 1917: E. Brandenburg, Paphlagonia. — H. Zimmern, Zu einigen Beschwörungsformeln. — Nr. 5. Mai 1917: F. Bork, Ein Himmelsbild der Pokontsch. — A. Ungnad, Das Alter der Geburtsomina. Nr. 6. Juni 1917: E. Ebell, Tafeln mit Beschwörungen zum praktischen Gebrauch aus Assur (I.). — A. Jirku, Nimrod. — Nr. 7. Juli 1917: E. Brandenburg, Zur Erforschung der hettitischen Sprache. — O. Schröder, Zur Verwendung von Schreibpergamement bei den Assyriern. — Nr. 8. August 1917: B. Meißner, Synchronismen. — Nr. 9. September 1917: E. F. Weidner, Zahlenspielerien in akkadischen Leberschaubildern. — Nr. 10. Oktober 1917: F. E. Peiser, Apis in der Bibel? — A. Wiedemann, Der Apis als Totenträger. — Nr. 11. November 1917: A. Gustav, Vermischte Notizen zu den Boghazköi-Texten. — 21. Jahrg. Nr. 1. Jänner 1918: O. Schröder, Ein mündlich zu bestellender altbabylonischer Brief. — Nr. 2. Februar 1918: O. Schröder, Zu den Königslisten von Assur. — Nr. 3/4. März-April 1918: A. Jirku, „Hebräische“ und „israelitische“ Sklaven. — F. Perles, Ergänzungen zu den „Akkadischen Fremdwörtern“. — A. Ungnad, Der Gottesbrief als Form assyrischer Kriegsberichterstattung.

Österreichische Monatsschrift für den Orient.

41. Jahrg. Nr. 9—12. 1915: E. Küttler, Über die Auffassung der Natur bei indischen und chinesischen Dichtern. — J. Sauter, Volkskundliches aus Indien (V). — E. Wellesz, Der Ursprung des altchristlichen Kirchengesanges. — 42. Jahrg. Nr. 7—12. 1916: Ph. Kolessa, Das ukrainische Volkslied, sein melodischer und rhythmischer Aufbau. — R. Bleichsteiner, Die orientalische Tätigkeit der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. — M. Th. Houtsma, Die Enzyklopädie des Islam. — M. Meyerhof, Der Hanf als Genußmittel der Orientalen. — H. Torczyner, Vom Ideengehalt der hebräischen Sprache. — J. Sedláček, Gedanken über den alten Schicksalsglauben. — H. Grimme, Ursprünge der Religion Mohammeds. — S. Feist, Rasse und Volkstum. — J. Jolly, Indische Verhältnisse der Gegenwart. — Hillebrandt, Die Heimat der Rgveda. — H. Hackmann, Altchinesischer Idealismus. — Wg. M. Ibler, Kulturbilder aus Ostasien. — 43. Jahrg. Heft 1—12. 1917. — 44. Jahrg. Heft 1—3. 1918: A. Musil, Eben Rašid. — Auf der Halbinsel Sinai. — Eben Sa'ūd. — R. Deutsch, Der Jemen. — F. J. Bleher, Wolde Giorgis. — E. Oberhammer, Montenegrinisch-albanische Wirtschaftsbilder. — L. Jaković, Wien-Skutari.

Ostasiatische Zeitschrift.

4. Jahrg. Heft 4. Jänner-März 1918: A. Conrady, Zu der Frage nach Alter und Herkunft der sogenannten japanischen Dolmen. — C. Glaser, Zur Geschichte der Seidenweberei in Ostasien. — F. Jäger, Über chinesische Miaotzé-Albums. — B. Schindler, Die Prinzipien der chinesischen Schriftbildung. — E. Erkes und B. Schindler, Der Ursprung der Chinesen. Eine Antwort an Henri Cordier. — 5. Jahrg. Heft 1/4. April 1916/März 1917: E. A. Voretzsch, Über altbuddhistische Kunst in Siam. — E. Erkes, Das Weltbild des Huai-nan-tze. Ein Beitrag zur Ethnographie und Kulturgeschichte des alten China. — F. Jäger, Über chinesische Miaotzé-Albums (II). — H. Haas, Shinran Shonin, der Begründer der Shinshu- oder Hongwanji-Sekte des japanischen Buddhismus. — E. Erkes und B. Schindler, Zur Geschichte der europäischen Sinologie. — O. R. Embden, Hobsons Werk über chinesische Töpferkunst. — Zoltán v. Takács, Zur Kunst der hunnischen Völker. — A. Wachsberger, „Altai-Iran und Völkerwanderung“.

Petermann's Mitteilungen.

63. Jahrg. Jänner-Heft. 1917: R. Lehmann, Die Stellung der Erdkunde in unserem höheren Bildungswesen und die Anforderungen der neuen Zeit. — R. F. Kalndt, Die Grenze zwischen west- und osteuropäischer Kultur. — O. Olafsen, Dänisch-Westindien und Grönland. — P. Langhans, Irisehe Statistik. — Februar-Heft: R. Lehmann, Die Stellung der Erdkunde in unserem höheren Bildungswesen und die Anforderungen der neuen Zeit. — B. Hartmann, Arabien im Weltkrieg: I. Die türkische Herrschaft in Arabien. II. Die einheimischen Machthaber. — März-Heft: K. André, Alfred Wegeners Hypothese von der Horizontalverschiebung der Kontinentalschollen und das Permanenzproblem im Lichte der Paläogeographie und dynamischen Geologie. — April-Heft: E. v. Nordenskiöld, Die Bevölkerungsbewegung unter den Indianern in Bolivien. — Mai-Heft: H. Bernhard, Räume der Bodenkultur. — Juni-Heft: E. Friedrich, Religionsgeographie Chiles. — November-Heft: Chr. Mehlis, Thrakisch-illyrisches Volkstum im vorgeschichtlichen Süddeutschland. — F. Thorbecke, Mittelafrika oder tropisches Afrika? — Dezember-Heft: R. Hennig, Der Krieg als Förderer geographischer Bestrebungen. — M. Borchers, Die Bevölkerungsdichte im südlichen Indien nach dem „Census of India 1901“. — 64. Jahrg. März-April-Heft. 1918: Ein Antrag zur Einführung des erdkundlichen Unterrichts in die oberen Klassen der höheren Schulen. — Th. Langenmaier, Alte Nachrichten über mittelafrikanische Völker (Azande, Wanjamwesi, Wahuma, Waganda). — K. Skottsberg, Die schwedische Expedition nach den chilenischen Inseln im Großen Ozean 1916—1917.

Tijdschrift van het Kon. Nederl. Aardrijksk. Genootschap. 2. Serie. Deel XXXIV. 1917.

No. 1. Januari: H. Zondervan, Aardrijkskundige verbreiding en productie van den tarwebouw. — No. 2. Maart: A. Sz. Brandes, Bolivia. — H. Zondervan, Aardrijkskundige verbreiding en productie

van de aardappelteelt. — No. 3 Mei: F. C. A. Schalte, Beschouwingen over de afdeeling Midden Doesoën in de Zuider- en Ooster-Afdeeling van Borneo. — J. Kremer, Wetenschappelijk onderzoek van Atjeh en Onderhoorigheden. — No. 5. September: J. Kremer, Wetenschappelijk onderzoek van Atjeh en Onderhoorigheden. — No. 6. November: Ir. E. C. Abendanon, Bijdragen tot de historische cartographie van den Ned. Ind. Archipel. — J. P. Kleiweg de Zwaan, Bijdrage tot de anthropologie der Mentaweiers.

T'oung Pao. Vol. XVII. 1916.

No. 2. Mai: E. Chavannes, Le royaume de Wou et de Yue. — H. Cordier, Robert Gauthiot †. — No. 3. Juillet: H. Cordier, La suppression de la Compagnie de Jésus et la mission de Peking. — B. Laufer, Supplementary notes on Walros and Narwhal Ivory. — Se-tiao. — E. Chavannes, Raphaël Petrucci †. — H. Cordier, Prince K'ing, Antoine Brébion, Pierre Bons d'Anty, Adhémar Leclère †.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. (Wien.) Bd. XXX. Heft 1—2.

J. Charpentier, Zur altindischen Wortkunde. — L. Freund, Zum semitischen Ehegüterrecht bei Auflösung der Ehe.

Ymer.

Bd. 37. Heft 1. 1917: W. Thalbitzer, Hos Östgrönländerne i Grönlands sydfjorde, nærmest Kap Farvel, sommeren 1914. — H. H. Hildebrandsson, Om de stundom om vintern förekommande valdsamma oststormarna från de norska fjällan. — H. Nelson, Geografundervisningen och de geografiska museet i Anna Sandströms skola. — A. Nordén, Hallristningarnas kronologi och betydelse. — Heft 2: E. Olsson, Stenaldern i Västmanland, Dalarne och Gästrikland. — K. G. Lindblom, "Svart" magi och skyddsatgärder mot dylik hos akamba i Ostafrika. — B. Adlercreutz, Nagra tekniska förbättringar vid kopiering och förstoring af kartor. — Th. Wulff, Den II:a Thule-Expeditionen till Nordgrönland. — Heft 3 och 4: G. Andersson, Spetsbergens koltilgångar och Sveriges kolbehov. — H. W. son Ahlmann, De norska städernas geografiska förutsättningar. — G. Bollinder, Busintana-indianernas musikbåge. — K. G. Lindblom, Tron på den magiska krafter hos namn bland Kambangnererna i Ostafrika. — E. Numelin, Grönländsk kulturhistoria. — Bd. 38. Heft 1. 1918: Sten De Geer, Sveriges landsdelar. — M. P. n Nilson, Nyare forskningar till Greksland förhistoriska kultur. — Heft 2: Sven Hedins forskningar i södra Tibet 1906—1908.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. (Leipzig.) Bd. 71.

Heft 1/2: B. Schmidt, Beiträge zum Sanskrit-Wörterbuch. — B. O. Franke, Die Buddhalehre in ihrer erreichbar ältesten Gestalt (in Dighanikaya). — A. Ungnad, Zur altbabylonischen Chronologie. — Heft 3/4: B. Vandenhoff, Über die in der Weltgeschichte des Agapius von Membig erwähnten Sonnenfinsternisse. — J. Charpentier, Die ethnographische Stellung der Tocharer. — H. Bauer, Semitische Sprachprobleme. — E. Kuhn, Hermann Brunnhofer 1841—1916.

Zeitschrift für Ethnologie.

48. Jahrg. Heft IV u. V. 1916: R. Karsten, Der Ursprung der indianischen Verzierung in Südamerika. — M. Buchner, Über den Lundatitel Muene. — Das Bumerangwerfen. — W. Ahrens und A. Maaß, Etwas von magischen Quadraten in Sumatra und Celebes. — E. Werth, Die Auflösung des Eoanthropos Dawsoni. — E. Hahn, Älteste Nahrung des Menschen. — C. Giebler, Über die Verbindung der Einzelteile der Lurenrohre von Daberkow. — E. Werth, Knochenreste zweier Jagdtier-Arten des jungdiluvialen Menschen. — F. v. Luschan, Über Benin-Altertümer. — Heft VI: W. Lehmann, Ein kostbares Räuchergefäß aus Guatemala. — E. Hahn, Die Entstehung der Pflgkultur. Eine Erwiderung. — J. Loewenthal und B. Matzlitzki, Die europäischen Feuerbohrer. — Weckauf, Die Wamatumbi. — E. Seler, Eine altmexikanische Knochenrassel. — F. v. Luschan, Über Schlösser mit Fallriegeln. — 49. Jahrg. Heft I. 1917: J. Kollmann, Die Ungarn. Eine anthropologische Skizze. — E. Nordenskiöld, Die östliche Ausbreitung der Tiahuanaco-Kultur in Bolivien und ihr Verhältnis zur Aruakkultur in Mojos. — G. Bollinder, Einiges über die Motilon-Indianer der Sierra de Perijá (Kolumbien, Südamerika). — E. Werth, Neue Paläolithfunde aus Norddeutschland. — C. Sachs, Zur Entwicklungsgeschichte der Musikinstrumente. — K. Schuchhardt, Fahrt in die Dobrudscha. — Heft II u. III: L. Pfeiffer, Die Feuerstein-Werkzeuge aus dem Fundplatz der Ehringsdorfer Unterkiefer. — Dühring, Ethnologisches aus Adamaua. — E. Brandenburg, Einige Bemerkungen zu B. Leonhard's Paphlagonia. — J. Konietzko, Land und Leute in Lappland. — L. Frobenius, Die farbigen Kriegsgefangenen in Deutschland und ihre Heimatländer. — G. Fritsch, Über die Zauberformel Sator tenet opera rotas. — K. Schuchhardt, Vorlage von Erwerbungen aus Ehringsdorf bei Weimar. — E. Thurnwald, Vorläufiger Bericht über Forschungen im Innern von Deutsch-Neu-Guinea in den Jahren 1913—1915. — Heft IV—VI: C. Sachs, Die Maultrommel, eine typologische Vorstudie. — E. Werth, Der tertiäre Mensch (zur Eolithen- und Vormenschenfrage). — Hermann, Der Überlandweg nach China im Wandel der Zeiten. — G. Fritsch, Die Anthropoiden und die Abstammung des Menschen. — M. Schmidt, Über das Verhältnis zwischen Form und Gebrauchszweck südamerikanischer Sachgüter. — A. Bernhardt, Stammtafeln und Geschlechterkunde in China.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Collection internationale de Monographies ethnologiques.

Bibliothèque

Ethnologique

-ANTHROPOS-

Ethnologische

Bibliothek

Internationale Sammlung ethnologischer Monographien.

Für Abonnenten der Zeitschrift „Anthropos“ zu drei Viertel des Preises, falls sie durch die Administration des „Anthropos“ bestellen.

Les abonnés de la Revue «Anthropos» ne paient que trois quarts du prix, supposé qu'ils commandent par l'intermédiaire de l'Administration de l'«Anthropos».

I, 1: P. Jos. Meler, M. S. C.: Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel (Neu-Pommern, Südsee), Urtext, Übersetzung und Erklärung. 290 SS. 8°. Preis: Mk. 8.— (= Frchs. 10.—).

I, 2: Jos. Henry: Les Bambara, leur vie psychique, éthique, sociale et religieuse. 234 pp., 11 illustrations de texte, 24 planches. Prix: Mk. 10.— (= Frchs. 12.50).

I, 3: P. G. Peekel, M. S. C.: Religion und Zauber auf dem Mittleren Neu-Mecklenburg, Bismarck-Archipel, Südsee. 135 pp., 5 Tafeln, 1 Karte. Preis: Mk. 6.— (= Frchs. 7.50).

I, 4: P. H. Trilles, G. Sp. S.: Le totémisme des Fangs. 660 pp. Prix: Mk. 21.— (= Frchs. 25.—).

II, 5: P. A. Liétard, Sem. Miss. Etr.: Au Yun-nan: Les Lo-Lo-P'o. 272 pp. Prix Mk. 9.— (= Frchs. 11.—).

Sieben erschienen:

Vient de paraître:

II, 1: P. A. Erdland, M. S. C.:

Leben u. Religion eines Südsee-Volkes, der Marshall-Insulaner.

I. Ergologie oder Leben und Wirken. II. Soziologie oder Gesellschaft, Recht und Sitte. III. Höheres Geistesleben: Sprache, Dichtkunst, Mythologie. IV. Sittlichkeit und Charakter. V. Religion und Jenseitsanschauungen.

Im Druck:

Sous presse:

II, 2: H. Bieber:

Kaffa, ein althamitisches Königreich.

Die Administration des „Anthropos“

L'Administration de l'«Anthropos»

St. Gabriel-Mödling bei Wien
Österreich.

St. Gabriel-Mödling près Vienne
Autriche.

Abonnementspreis ohne Porto (6 Hefte jährlich): 24 Kronen = 20 Mark = 1 Pfund Sterling = 5 Dollars = 25 Franks etc.

Honorar: 50 Kronen = 40 Mark = 9.50 Dollars per Bogen nebst 25 Separatabdrücken. Werden mehr Abdrücke gewünscht, so werden die Mehrkosten des Papiers, des Druckes und des Heftens berechnet. Die Herren Autoren werden ersucht, sofort beim Einsenden der Manuskripte anzuzeigen, wie viel Separatabdrücke sie wünschen.

Alle Mitteilungen und Anfragen, die sich auf die Administration der Zeitschrift beziehen, sind zu adressieren: Administration des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Alle auf die Leitung der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen und Anfragen sind zu adressieren an: P. W. Schmidt S. V. D., Redakteur des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Prix d'Abonnement sans port (6 fascicules par an): 25 Francs = 1 Livre Sterling = 5 Dollars = 25 Lire = 25 Pes. etc.

Honoraires: 50 Francs = 50 Lire = 50 Pes. = 40 Shillings etc. pour chaque feuille, avec 25 tirages à part. Si l'on désire avoir plus de 25 tirages à part, il faut payer les frais de papier, d'impression et de brochage. Messieurs les auteurs sont priés d'indiquer, de suite, en envoyant les manuscrits, combien ils désirent avoir des tirages à part.

Pour tous les renseignements concernant l'administration prière de s'adresser, dès à présent: A l'administration de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Pour tous les renseignements concernant la direction prière de s'adresser directement: Le R. P. Guill. Schmidt S. V. D., Directeur de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Price of Subscription (6 numbers per annum): 20 Mark = 1 Pound Sterling = 5 Dollars, postage to be added.

Honorarium: 40 Shillings = 9.50 Dollars = 50 Francs for every sheet (16 pag.) with 25 separate copies. If one wishes to have more than 25 separate copies he must pay the expenses for paper, printing and binding. The gentlemen our esteemed authors are kindly requested to indicate at their earliest convenience, in sending in the manuscripts, how many separate copies are wanted.

For all informations regarding administration please address: Administration of «Anthropos», St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

For all informations regarding the magazine please address: Rev. F. W. Schmidt S. V. D., Editor of «Anthropos», St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

Man abonniert: For subscriptions adress: On s'abonne:

In Österreich und Deutschland bei: Administration des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

En France chez: Alphonse Picard et Fils, Paris VI^e, 82 Rue Bonaparte.

En Belgique chez: La Bibliothèque Choisie, Louvain, 12 Grand'Place.

In England: Luzac & Co., London W. C., Great Russell Street 46.

In United States and Canada: Society of the Divine Word (Agency of the «Anthropos»), Techny, Cook Co. Ill., U. S. A.

Nell' Italia presso: Fred. Pustet, Roma Piazza San Luigi dei Francesi 33—33 A.